

شرح
فتح القدير

تأليف

الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي
ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي
المتوفى سنة ٦٨١ هـ

على

الهداية : شرح بداية المبتدى

تأليف

شيخ الإسلام برهان الدين على بن أبي بكر المرغيناني
المتوفى سنة ٥٩٣ هـ

ومعه

١ ـ شرح العناية على الهداية للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي المتوفى سنة ٧٨٦ هـ .

٢ ـ حاشية المحقق سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدي چلبي وبسعدي أفندي المتوفى سنة ٩٤٥ هـ .

ويليه

تكملة شرح فتح القدير المسماة « نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار » لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده المتوفى سنة ٩٨٨ هـ .

الجزء الثاني

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

محمد محمود الحلبي وشركاه - خلفاء

الطبعة الأولى
١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م

مَنْ يُرِدِ ٱللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِى الدِّينِ
(حديث شريف)

بسم الله الرحمن الرحيم

(باب صلاة المريض)

(إذا عجز المريض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد) لقوله عليه الصلاة والسلام لعمران بن حصين رضى الله عنه « صلّ قائما ، فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعلى الجنب تومئ إيماء » ولأن الطاعة بحسب الطاقة قال

(باب صلاة المريض)

(قوله إذا عجز المريض) المراد أعم من العجز الحقيقى حتى لو قدر على القيام ، لكن يخاف بسببه إبطاء برء أو كان يجد ألما شديدا إذا قام جاز له تركه ، فإن لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام بسببها ، ولو قدر عليه متكئا على عصا أو خادم . قال الحلوانى : الصحيح يلزمه القيام متكئا ، ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر ، حتى لو كان إنما يقدر على قدر التحريمة لزمه أن يتحرم قائما ثم يقعد . وحديث عمران بن الحصين أخرجه الجماعة إلا مسلما قال « كانت بى بواسير فسألت النبىّ صلى الله عليه وسلم عن الصلاة ، فقال : صلّ قائما فإن لم تستطع

(باب صلاة المريض)

ذكر صلاة المريض عقب سجود السهو لأنهما من العوارض السماوية ، والأول أعم موقعا لأنه يتناول صلاة المريض والصحيح فكانت الحاجة إلى بيانه أمسّ فقدمه (إذا عجز المريض) بأن يلحقه بالقيام ضرر صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين « صلّ قائما ، فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعلى الجنب تومئ إيماء » وإذا كان قادرا على بعض القيام ولو قدر آية أو تكبيرة دون تمامه ، قال أبو جعفر الهندوانى : يؤمر بأن يقوم مقدار مايقدر ، فإذا عجز قعد ، وإن لم يفعل خشيت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ، ولا يروى عن أصحابنا خلافه لأن الطاعة بحسب الطاقة ، وإن قدر على القيام متكئا ، قال شمس الأئمة الحلوانى : الصحيح أنه يصلى قائما متكئا ، ولا يجزيه غير ذلك ، وكذلك إذا قدر أن يعتمد على عصا أو كان له خادم لو

(باب صلاة المريض)

(قوله لأنهما من العوارض) أقول : أى المرض والسهو (قوله إذا عجز المريض بأن يلحقه بالقيام ضرر الخ) أقول : المعنى المراد

(فإن لم يستطع الركوع والسجود أومأ إيماء) يعنى قاعدا لأنه وسع مثله (وجعل سجوده أخفض من ركوعه) لأنه قائم مقامهما فأخذ حكمهما (ولا يرفع إلى وجهه شيئا يسجد عليه) لقوله عليه الصلاة والسلام « إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد وإلا فأوم برأسك » فإن فعل ذلك وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الإيماء ، فإن وضع ذلك على جبهته لايجزئه لانعدامه (فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه إلى القبلة وأومأ بالركوع والسجود) لقوله عليه الصلاة والسلام « يصلى المريض قائما فإن لم يستطع فقاعدا فإن لم يستطع فعلى قفاه يومئ إيماء ، فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه » قال (وإن استلقى على جنبه ووجهه إلى القبلة فأومأ جاز) لما روينا من قبل ،

فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب » زاد النسائى « فإن لم تستطع فمستلقيا . لايكلف الله نفسا إلا وسعها » (قوله لأنه) أى الإيماء قائم مقامهما (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « إن قدرت » الحديث) روى البزار فى مسنده والبيهقى فى المعرفة عن أبى بكر الحنفى . حدثنا سفيان الثورى . حدثنا أبو الزبير عن جابر « أن النبى صلى الله عليه وسلم عاد مريضا فرآه يصلى على وسادة . فأخذها فرمى بها . فأخذ عودا ليصلى عليه . فأخذه فرمى به وقال : صل على الأرض إن استطعت . وإلا فأوم إيماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك » قال البزار : لانعلم أحدا رواه عن الثورى إلا أبو بكر الحنفى . وقد تابعه عبد الوهاب وعطاء عن الثورى انتهى . أبو بكر الحنفى ثقة . وروى نحوه أيضا من حديث ابن عمر ومرجع ضمير لانعدامه الإيماء (قوله فإن لم يستطع القعود) يعنى مستويا ولا مستندا فإنه إن قدر عليه مستندا لزمه القعود كذلك على وزان ما قدمناه فى القيام (قوله استلقى) أى مرتميا على وسادة تحت كتفيه مادا رجليه ليتمكن من الإيماء ، وإلا فحقيقة الاستلقاء تمنع الصحيح من الإيماء فكيف المريض (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « يصلى المريض قائما » الخ) غريب ، والله أعلم . ثم بتقدير عدم ثبوته لاينتهض حديث عمران حجة على العموم فإنه خطاب له ، وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه خطابا للأمة ، فوجب الترجيح بالمعنى وهو أن المستلقى تقع إشارته إلى جهة القبلة ، وبه يتأدى الفرض بخلاف الآخر ، ألا ترى

اتكأ عليه قدر على القيام (فإن لم يستطع الركوع والسجود أومأ إيماء) يعنى قاعدا لأنه وسع مثله (وجعل سجوده أخفض من ركوعه لأنه) أى الإيماء (قائم مقام الركوع والسجود) فأخذ حكمهما (ولا يرفع إلى وجهه شيئا يسجد عليه لقوله صلى الله عليه وسلم « إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد ، وإلا فأوم برأسك ») فإن فعل ذلك فإما أن يخفض رأسه للركوع والسجود أولا . فإن خفض جاز لوجود الإيماء ، وإلا فلا لعدمه (فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل وسادة تحت رأسه) حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الإيماء والركوع والسجود إذ حقيقة الاستلقاء يمنع الأصحاء عن الإيماء . فكيف بالمرضى لقوله صلى الله عليه وسلم « يصلى المريض » الحديث . واختلف فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم « فالله تعالى أحق بقبول العذر منه » فمن لم يقل بسقوط القضاء عنه عند عدم القدرة على الإيماء قال أحق بقبول عذر التأخير دون الإسقاط ، ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الإسقاط وهو الأصح . وقوله (لما روينا من قبل) أى من حديث عمران بن الحصين

بالعجز هنا أعم من عدم القدرة حقيقة ومن لحوق الضرر به فلا وجه للقصر عليه (قوله ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الاسقاط وهو الأصح) أقول : فيه أن القائل بسقوطه ينبغى أن يقر بأنه أحق بقبول عذر التأخير إذا قلت وعذر الإسقاط إذا كثرت فتأمل

إلا أن الأولى هى الأولى عندنا خلافا للشافعى لأن إشارة المستلقى تقع إلى هواء الكعبة. وإشارة المضطجع على جنبه إلى جانب قدميه ، وبه تتأدى الصلاة (فإن لم يستطع الإيماء برأسه أخرت الصلاة عنه ، ولا يومئ بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه) خلافا لزفر لما روينا من قبل ، ولأن نصب الإبدال بالرأى ممتنع ، ولا قياس على الرأس لأنه يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيها . وقوله أخرت عنه إشارة إلى أنه لاتسقط عنه الصلاة وإن كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفيقا هو الصحيح ، لأنه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه.

أنه لو حققه مستلقيا كان ركوعا أو سجودا إلى قبلة ، ولو أتمه على جنب كان إلى غير جهتها ، وما أخرج الدارقطنى عنه صلى الله عليه وسلم « يصلى المريض قائما ، فإن لم يستطع صلى مستلقيا رجلاه مما يلى القبلة » ضعيف بالحسن بن الحسن العرنى ، إلا أن ماتقدم من زيادة النسائى فى حديث عمران بن الحصين « فإن لم يستطع فمستلقيا » إن صحت يشكل على المدعى وتفيد إن كان الاستلقاء لعمران (قوله خلافا لزفر) وهو رواية عن أبى يوسف ، وعن محمد رحمه الله قال : لا أشك أن الإيماء برأسه يجزئه ، ولا أشك أنه بقلبه لايجزئه وأشك فيه بالعين (قوله لما روينا من قبل) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم « فإن لم يستطع فعلى قفاه يومئ إيماء ، فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه » ولا يخفى أن الاستدلال به موقوف على أن يثبت لغة أن مسمى الإيماء بالرأس ليس غير ، وأما بالعين والحاجب فإشارة ونحوه لا إيماء فيكون قول الشاعر :

أرادت كلاما فاتقت من رقيبها فلم يك الا ومؤها بالحواجب

مجازا لاحقيقة ، وهو خلاف الأصل حتى يثبت ذلك المفهوم كذلك . والحق أن المراد بقوله لما روينا ماقدمه من قوله صلى الله عليه وسلم لذلك المريض « وإلا فأوم برأسك » وعلى اللفظ الذى ذكر فى الحديث المخرج أيضا الرأس مراد فإنه قال فيه « واجعل سجودك أخفض » ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل إذا كان الإيماء بالرأس (قوله هو الصحيح) احتراز عما صححه قاضيخان أنه لايلزمه القضاء إذا كثر ، وإن كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمغمى عليه ، وفى المحيط مثله ، واختاره شيخ الإسلام وفخر الإسلام لأن مجرد العقل لايكفى لتوجه الخطاب ، واستشهد قاضيخان بما عن محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لاصلاة عليه ،

(إلا أن الأولى) أى الرواية الأولى أو الهيئة أو الفعلة الأولى (هى الأولى عندنا) لأنه لما تعارض حديث عمران ابن الحصين وحديث عبد الله بن عمر والحالة حالة عذر جاز العمل بكل منهما ، إلا أن ماذكرنا أولى (لأن) المعقول معنا ، فإن (إشارة المستلقى تقع إلى هواء الكعبة ، وإشارة المضطجع على جنبه إلى جانب قدميه وبه) أى بوقوع الإشارة إلى هواء الكعبة (تتأدى الصلاة ، فإن عجز عن الإيماء برأسه أخرت عنه) وقوله (لما روينا من قبل إشارة) إلى قوله صلى الله عليه وسلم « إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد ، وإلا فأوم برأسك » اقتصر على الرأس فى موضع البيان ، ولوجاز غيره لبينه . وقوله (ولا قياس على الرأس) جواب عما يقال ليس هذا من باب نصب الإبدال بالرأى بل بالقياس على الرأس . وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول من يقول الصحيح أنه تسقط عنه الصلاة إذا كان العجز أكثر من يوم وليلة ، وهو اختيار فخر الإسلام وشيخ الإسلام

(قوله وبه : أى بوقوع الإشارة إلى هواء الكعبة) أقول : ويجوز أن يكون تذكير الضمير لكون الإشارة بمعنى أن مع الفعل (قوله ليس هذا من باب نصب الإبدال بالرأى بل بالقياس على الرأس) أقول : فيه أن القياس من أقسام الرأى

قال (وإن قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلى قاعدا يومئ إيماء) لأن ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم ، فإذا كان لايتعقبه السجود لايكون ركنا فيتخير ، والأفضل هو الإيماء قاعدا لأنه أشبه بالسجود (وإن صلى الصحيح بعض صلاته قائما ثم حدث به مرض يتمها قاعدا يركع ويسجد أو يومئ إن لم يقدر أو مستلقيا إن لم يقدر) لأنه بناء الأدنى على الأعلى فصار كالاقتداء (ومن صلى قاعدا يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلاته قائما عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله ، وقال محمد رحمه الله : استقبل) بناء على اختلافهم فى الاقتداء وقد تقدم بيانه (وإن صلى بعض صلاته بإيماء ثم قدر على الركوع

ودفع بأن ذاك فى العجز المتيقن امتداده إلى الموت ، وكلامنا فيما إذا صح المريض بعد ذلك لافيما إذا مات قبل القدرة على القضاء فلا يجب عليه ولا الإيصاء به ، كالمسافر والمريض إذا أفطر فى رمضان وماتا قبل الإقامة والصحة . ومن تأمل تعليل الأصحاب فى الأصول وسيأتى للمجنون يفيق فى أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر ، وكذا الذى جن أو أغمى عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لايقضى وفيما دونها يقضى ، انقدح فى ذهنه إيجاب القضاء على هذا المريض إلى يوم وليلة حتى يلزم الإيصاء به إن قدر عليه بطريق ، وسقوطه إن زاد . ثم رأيت عن بعض المشايخ إن كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لايجب عليه القضاء ، وإن كانت أقل وجب . قال فى الينابيع : وهو الصحيح (قوله وإن قدر) أى المريض على القيام دون الركوع والسجود بأن كان مرضه يقتضى ذلك (قوله لم يلزمه) المنفى اللزوم فأفاد أنه لو أومأ قائما جاز ، إلا أن الإيماء قاعدا أفضل لأنه أقرب إلى السجود . وقال خواهر زاده : يومئ للركوع قائما وللسجود قاعدا ، ثم هذا مبنى على صحة المقدمة القائلة ركنية القيام ليس إلا للتوسل إلى السجود ، وقد أثبتها بقوله لما فيها من زيادة التعظيم : أى السجدة على وجه الانحطاط من القيام فيها نهاية التعظيم وهو المطلوب ، فكان طلب القيام لتحقيقه ، فإذا سقط سقط ما وجب له . وقد يمنع أن شرعيته لهذا على وجه الحصر بل له ولما فيه نفسه من التعظيم كما يشاهد فى الشاهد من اعتباره كذلك حتى يجبه أهل التجبر لذلك ، فإذا فات أحد التعظيمين صار مطلوبا بما فيه نفسه . ويدل على نفى هذه الدعوى أن من قدر على القعود والركوع والسجود لا القيام وجب القعود مع أنه ليس فى السجود عقيبه تلك النهاية لعدم مسبوقيته بالقيام (قوله أو يومئ إن لم يقدر) هو ظاهر الجواب . وفى النوادر : إذا صار إلى الإيماء بعد ما افتتح قادرا عليهما فسدت لأن تحريمته انعقدت موجبة لهما . قلنا لا بل للمقدور ، غير أنه كان إذ ذاك الركوع والسجود فلزما فإذا صار المقدور الإيماء لزم وأداء بعض الصلاة بهما أولى من أداء كلها بالإيماء (قوله بناء على اختلافهم فى الاقتداء)

وقاضيخان وغيرهم . قال فى فتاوى قاضيخان : والأول أصح لأن مجرد العقل لايكفى لتوجه الخطاب . قال (وإن قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود) قال زفر والشافعى : إذا قدر على القيام دون الركوع والسجود لم يسقط عنه القيام لأن القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن إدراك ركن آخر . ولنا أن ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة فإنه بدونها غير مشروع عبادة ، بخلاف العكس فإذا كان لايتعقبه السجود لايكون ركنا فيتخير (والأفضل هو الإيماء قاعدا لأنه أشبه بالسجود) فإن عند الإيماء قاعدا يصير رأسه أقرب إلى الأرض من الإيماء قائما . فإن قيل : هذا تعليل على مخالفة النص لأن حديث عمران بن الحصين يدل على أن المصير إلى القعود إنما هو عند العجز عن القيام والمفروض خلافه . أجيب بأنه محمول على ما إذا كان قادرا على الركوع والسجود حالة القيام بدليل أنه ذكر الإيماء فى حال مايصلى على الجنب ، فدل على أن المراد بحالة القيام القدرة على الأركان . قوله (وإن صلى بعض صلاته قائما) ظاهر . وقوله (بناء على اختلافهم فى الاقتداء) يعنى أن كل فصل جوّز الاقتداء فيه جوّز

والسجود استأنف عندهم جميعا) لأنه لايجوز اقتداء الراكع بالموئ ، فكذا البناء (ومن افتتح التطوّع قائما ثم أعيا لابأس بأن يتوكأ على عصا أو حائط أو يقعد) لأن هذا عذر ، وإن كان الاتكاء بغير عذر يكره لأنه إساءة فى الأدب . وقيل لايكره عند أبى حنيفة رحمه الله ، لأنه لو قعد عنده بغير عذر يجوز ، فكذا لايكره الاتكاء . وعندهما يكره لأنه لايجوز القعود عندهما فيكره الاتكاء (وإن قعد بغير عذر يكره بالاتفاق) وتجوز الصلاة عنده ولا تجوز عندهما ، وقد مر فى باب النوافل

عند محمد لايجوز اقتداء القائم بالقاعد ، وعندهما يجوز (قوله استأنف عندهم جميعا) أعنى الثلاثة ، أما زفر فيجيز بناء على إجازته اقتداء الراكع بالموئ ، ولوكان يومئ مضطجعا ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود استأنف على المختار لأن حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف. وفى جوامع الفقه : لو افتتحها بالإيماء ثم قدر قبل أن يركع ويسجد بالإيماء جاز له أن يتمها ، بخلاف مابعد ما أومأ للركوع والسجود ثم قدر (قوله لأنه لو قعد عنده بغير عذر يجوز ، فكذا لايكره الاتكاء) والملازمة ممنوعة لجواز أن لايكره القعود ، ويكره الاتكاء لأنه يعد إساءة أدب دون القعود إذا كان على هيئة لايعد إساءة ، ولذا كان الأصح خلاف ماذكره المصنف من قوله وإن قعد بغير عذر يكره بالاتفاق . صرح فخر الإسلام بأن الاتكاء يكره عند أبى حنيفة ، والقعود لايكره من غير عذر .

[فروع] رجل بحلقه خراج لايقدر على السجود ويقدر على غيره من الأفعال يصلى قاعدا بإيماء ، وكذا لو

بناء آخر الصلاة على أولها ههنا وما لا فلا . ثم عند محمد : لايقتدى القائم بالقاعد فكذا لايبنى فى حق نفسه ، وعندهما القائم يقتدى بالقاعد فكذا يبنى فى حق نفسه . ونوقض بما إذا افتتح الصحيح التطوّع قاعدا وأدى بعض صلاته قاعدا ثم بدا له أن يقوم فقام وصلى الباقى قائما أجزأه بالإجماع . وهذا الأصل المذكور يقتضى أن لايجوز على قول محمد. وأجيب بأن تحريمة المريض لم تنعقد للقيام لعدم القدرة عليه وقت الشروع فى الصلاة فلم يبن على ما انعقدت له تحريمته ، وأما تحريمة المتطوّع فقد انعقدت للقيام أيضا لقدرته عليه عنده فجاز بناؤه عليه لكونهما متناولى تحريمته . وقوله (استأنف عندهم جميعا) يعنى العلماء الثلاثة فإن لزفر فيه خلافا على مامر من أصله جواز اقتداء الراكع بالموئ . وقوله (ومن افتتح التطوّع قائما ثم أعيا) أى تعب(لابأس بأن يتوكأ) أى يتكئ : يعنى أن من شرع فى النفل ثم اتكأ فلا يخلو إما أن يكون بعذر أو بغيره ، فإن كان بعذر كالإعياء لا بأس به (وإن كان بغير عذر) فقد اختلف المشايخ فيه ، فقيل (يكره لأنه إساءة فى الأدب) ألا ترى أنه لم يخير المتطوّع فى الابتداء بينه وبين القيام كما خير بين القيام والقعود (وقيل لايكره عند أبى حنيفة لأنه لو قعد جاز عنده) ويكره مع كون القعود منافيا للقيام . فالاتكاء الذى لاينافيه يجوز ولا يكره (ويكره عندهما لأن القعود لايجوز عندهما) فيكون الاتكاء الذى هو فوقه جائزا مكروها . وقوله (وإن قعد) بعد ما افتتح قائما (بغير عذر يكره بالاتفاق . وتجوز الصلاة عنده . وعندهما لاتجوز) وفى كلامه تسامح لأن مالا يجوز لايوصف بالكراهة وقد قال يكره بالاتفاق . وأجاب الإمام حميد الدين الضرير بأن المراد من هذا أنه لو صلى ركعة قائما ثم قعد فى الثانية ليقرأ لإعيائه ثم قام وأتم

(قوله فكذا لايبنى فى حق نفسه الخ) أقول : تقدم أن جواز اقتداء القائم بالقاعد ثبت على خلاف القياس ، فينبغى أن يقتصره على مورده إلا أن يلحقه بالدلالة وفيه خفاء(قال المصنف : لأنه لو قعد عنده يجوز من غير عذر فكذا لايكره الاتكاء)أقول : الملازمة ممنوعة لجواز

(ومن صلى فى السفينة قاعدا من غير علة أجزأه عند أبى حنيفة رحمه الله والقيام أفضل . وقالا : لايجزئه إلا من عذر) لأن القيام مقدور عليه فلا يترك إلا لعلة . وله أن الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمتحقق ، إلا أن القيام أفضل لأنه أبعد عن شبهة الخلاف . والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أسكن لقلبه ، والخلاف فى غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح

كان بحال لو سجد سال جرحه وإن لم يسجد لايسيل لما قدمنا فى فصل المعذور ، فإن قام وقرأ وركع ثم قعد وأومأ للسجود جاز . والأول أولى ، ولو كان بحال لو صلى قائما لايقدر على القراءة ولو صلى قاعدا قدر عليها صلى قاعدا . مريض مجروح تحته ثياب نجسة وهو بحال كلما بسط تحته شىء تنجس من ساعته يصلى على حاله وكذا إن كان لا يتنجس ولكنه يزداد مرضه أو تلحقه مشقة بتحريكه بأن نزع الماء من عينه دفعا للحرج (قوله والقيام أفضل) فى الاختيار فإن صلى قاعدا وهو يقدر على القيام أجزأه وقد أساء ، وقالا : لايجوز (قوله فى غير المربوطة) هى السائرة (قوله والمربوطة كالشط هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم إنه على الخلاف ثم أطلق فى كون المربوطة كالشط وهو مقيد بالمربوطة بالشط ، أما إذا كانت مربوطة فى لجة البحر فالأصح إن كان الريح يحركها شديدا فهى

الثانية قائما فإن هذه الصلاة جائزة مع صفة الكراهة ، وفيه نظر لأن قعوده إذا كان لإعيائه فذلك قعود بعذر ، والكلام ليس فيه بل يجب أن لايكون مكروها ، وكذا إن ترك ذكر الإعياء ، والمسئلة بحالها كما قال بعض الشارحين على تقدير أن يثبت بالنقل أن ذلك مكروه بالاتفاق ، لايجوز بإطلاقه على مالا يجوز فهو أول المسئلة . وكذلك قوله بالاتفاق يخالف قوله قبيل هذا لو قعد يجوز عنده من غير عذر كراهة . وكذا يخالف إطلاق ماذكر فى باب النوافل ، ويجوز أن يقال ذكر فى مبسوط فخر الإسلام وجامع أبى المعين أنه لو قعد فى النفل لايكره عنده فى الصحيح لأن الابتداء على هذا الوجه مشروع بلا كراهة . فالبقاء أولى لأن حكم البقاء أسهل من حكم الابتداء . فقوله فى الصحيح يدل على أن ثمة غير صحيح . فالإطلاق ههنا وفى باب النوافل يكون على الصحيح . وقوله ويكره بالاتفاق على غير الصحيح ، ولعل قوله بالاتفاق وقع سهوا من الكاتب . قال (ومن صلى فى السفينة قاعدا) المصلى فى السفينة إما أن يكون عاجزا عن القيام أولا . فإن كان عاجزا جاز أن يصلى قاعدا بالاتفاق ، وإن لم يكن : فإما أن تكون السفينة راسية أو سائرة ، فإن كانت راسية لم تجز الصلاة قاعدا بالاتفاق . وإن كانت سائرة جاز عند أبى حنيفة (والقيام أفضل ، وقالا : لايجوز) وهو القياس (لأن القيام مقدور عليه) والمقدور عليه لايترك (وله) وهو وجه الاستحسان (أن الغالب) من حال راكب السفينة (دوران الرأس) عند القيام والغالب كالمتحقق ، ألا ترى أن نوم المضطجع جعل حدثا لأن الغالب من حاله أن يخرج منه شىء لزوال الاستمساك (إلا أن القيام أفضل لبعده عن شبهة الخلاف) وينبغى أن يتوجه إلى القبلة كيفما دارت السفينة سواء كانت عند الافتتاح أو فى خلال الصلاة لأن التوجه فرض عند القدرة . وهذا قادر والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أسكن لقلبه ، والخلاف فى غير المربوطة) على مابينا آنفا أنها لو كانت راسية لم يجزه القعود بالاتفاق ، وهو المراد بقوله (والمربوطة كالشط) وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم فإنه أيضا على الخلاف ،

أن لايكره القعود ، ويكره الاتكاء لأنه يعد إساءة أدب دون القعود (قوله أن الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس عند القيام) أقول : ذلك فى الذى لم يعتد ركوب السفينة ، وأما المعتاد فحاله ليس كما ذكر

(ومن أغمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى ، وإن كان أكثر من ذلك لم يقض) وهذا استحسان والقياس أن لاقضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملا لتحقق العجز فأشبه الجنون . وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيتحرج فى الأداء ، وإذا قصرت قلت فلا حرج ، والكثير أن تزيد على يوم وليلة لأنه يدخل فى حد التكرار ، والجنون كالإغماء : كذا ذكره أبو سليمان رحمه الله ، بخلاف النوم لأن امتداده نادر فيلحق بالقاصر ، ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات

كالسائرة ، وإلا فكالواقفة ، ثم ظاهر الكتاب والنهاية والاختيار جواز الصلاة فى المربوطة فى الشط مطلقا ، وفى الإيضاح : فإن كانت موقوفة فى الشط وهى على قرار الأرض فصلى قائما جاز لأنها إذا استقرت على الأرض فحكمها حكم الأرض ، فإن كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لإنها إذا لم تستقر فهى كالدابة انتهى. بخلاف ما إذا استقرت فإنها حينئذ كالسرير (قوله والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب وقت صلاة) وبه قال الشافعى ومالك ، واستدلا بما روى الدارقطنى عن عائشة رضى الله عنها « أنها سألته عليه الصلاة والسلام عن الرجل يغمى عليه فيترك الصلاة فقال : ليس لشىء من ذلك قضاء إلا أن يغمى عليه فى وقت صلاة فيفيق فيه فإنه يصليها » وهذا ضعيف جدا ، ففيه الحكم بن عبد الله بن سعد الإيلى . قال أحمد : أحاديثه موضوعة ، وقال ابن معين : ليس بثقة ولا مأمون وكذبه أبو حاتم وغيره . وقال البخارى : تركوه . ثم بقية السند إلى الحكم هذا مظلم كله . وقالت الحنابلة : يقضى ما فاته وإن كان أكثر من ألف صلاة لأنه مرض ، وتوسط أصحابنا فقالوا : إن كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء وإلا وجب ، والزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات ، وهو رواية عن أبى حنيفة ، فإذا زاد على الدورة ساعة سقط . وعند محمد من حيث الأوقات فإذا زاد على ذلك وقت صلاة كامل سقط وإلا لا ، وهو الأصح تخريجا على مامر فى قضاء الفوائت ، وإن كان محمد قال هناك بقولهما فكل من الثلاثة مطالب بالفرق إلا أنهما يجيبان هنا بالتمسك بالأثر عن على وابن عمر على ما فى الكتاب ، لكن المذكور عن ابن عمر فى كتب الحديث من رواية محمد بن الحسن عن أبى حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى

والموثوقة بالانجر : أى المرساة فى لجة البحر وهى تضطرب ، قيل يحتمل وجهين ، والأصح أن الريح إن كانت تحركها تحريكا شديدا فهى كالسائرة وإلا فهى كالراسية (ومن أغمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى ، وإن زاد على ذلك لم يقض) والقياس أن لايكون عليه القضاء إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملة وهو قول الشافعى لتحقق العجز فأشبه الجنون (وجه الاستحسان) ما روى أن عليا رضى الله عنه أغمى عليه فى أربع صلوات فقضاهن ، وعبد الله بن عمر رضى الله عنهما أغمى عليه فى ثلاثة أيام فلم يقض شيئا ، والفقه فيه (أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيتحرج فى الأداء ، وإذا قصرت قلت فلا حرج ، والكثير أن تزيد على يوم وليلة لأنه يدخل فى حد التكرار) وقوله (والجنون كالإغماء) جواب عن قياس الإغماء على الجنون على زعم أن الجنون إذا استغرق وقتا كاملا أسقط القضاء ووجهه أن الجنون كالإغماء إذا كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء وإلا فلا (كذا ذكره أبو سليمان) وقد نص عليه فى نوادر الصلاة . وقوله (بخلاف النوم)متعلق بقوله وإن كان أكثر من ذلك لم يقض : يعنى أن النوم وإن زاد على يوم وليلة لايسقط القضاء (لأن امتداده) إلى هذا الحد (نادر) لاعبرة به (فالحق) الممتد منه (بالقاصر) وقوله (ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات) قال أبو جعفر : الزيادة

(قوله والموثوقة بالانجر كأنه معرب لنكر اسم لمرساة فى لجة البحر) أقول : قوله فى لجة متعلق بقوله الموثوقة

عند محمد رحمه الله لأن التكرار يتحقق به ، وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن على وابن عمر رضى الله عنهم .

عن ابن عمر أنه قال فى الذى يغمى عليه يوما وليلة . قال : يقضى ، وقال عبد الرزاق : أخبرنا الثورى عن ابن أبى ليلى عن نافع أن ابن عمر أغمى عليه شهرا فلم يقض ما فاته . وروى إبراهيم الحربى فى آخر كتابه غريب الحديث حدثنا أحمد بن يونس ، حدثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال : أغمى على عبد الله بن عمر يوما وليلة فأفاق فلم يقض ما فاته واستقبل . وفى كتب الفقه عنه أنه أغمى عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض ، وفى بعضها نص عليه فقال أغمى عليه ثلاثة أيام فلم يقض ، فقد رأيت ماهنا عن ابن عمر وشىء منها لايدل على أن المعتبر فى الزيادة الساعات إلا مايتخايل من قوله أكثر من يوم وليلة ، وكل من روايتى الشهر والثلاثة الأيام يصلح مفسرا لذلك الأكثر ولو لم يكن وجب كون المراد به خاصا من الزياة ، لأن المراد به مادخل فى الوجود ولا عموم فيه ، وحمله على كون الأكثرية بالساعة ليس بأولى من كونها وقتا . وأما الرواية عن على فلم تعرف فى كتب الحديث ، والمذكور عنه فى الفقه أنه أغمى عليه أربع صلوات فقضاهن ، وأهل الحديث يروون هذا عن عمار ، روى الدارقطنى عن يزيد مولى عمار بن ياسر أن عمار بن ياسر أغمى عليه فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء وأفاق نصف الليل فقضاهن . قال الشافعى رحمه الله : ليس هذا بثابت عن عمار ، ولو ثبت فمحمول على الاستحباب . وفرق بين الإغماء والنوم بأنه عن اختيار ، بخلاف الإغماء . وجه قولنا أن الإغماء مرض يعجز به صاحب العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فلا ينافى أهلية الوجوب ، بل الاختيار لأنه إنما يوجب خللا فى القدرة وذلك يوجب التأخير لاسقوط أصل الوجوب لأن تعلقه لفائدة الأداء أو القضاء بلا حرج ولم يقع بالإغماء ولا بمجرد الجنون اليأس عن الفائدة الثانية إلا إذا امتد امتدادا يوقع إلزام القضاء معه فى الحرج ، فحينئذ يظهر به عدم تعلقه لظهور انتفاء الفائدة المستتبعة له هذا تقرير الأصول وسيرد عليك بأوفى من هذا فى الزكاة والصوم إن شاء الله تعالى ، وبه يظهر أنه يصح أن يقال : القياس السقوط مطلقا ، والقياس عدمه مطلقا ، وهذا لأن معنى القياس الذى يقابلونه بالاستحسان هو الوجه المتبادر بالنسبة إلى الوجه الخفى كما أفاده فى البدائع مما سنذكره إن شاء الله تعالى

تعتبر عند أبى يوسف من حيث الساعات ، وهو رواية عن أبى حنيفة ، وعند محمد تعتبر من حيث الصلوات مالم تصر الفوائت ستا لايسقط عنه القضاء ، وإن كانت من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة ، وإنما تظهر ثمرة الخلاف فيما إذا أغمى عليه عند الضحوة ثم أفاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا أكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه فى قول أبى يوسف ، وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لأن الصلوات لم تزد على خمس ، والمذكور فى الكتاب من كون الاختلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد هو المذكور فى أصول فخر الإسلام ومبسوط شيخ الإسلام (لمحمد أن التكرار يتحقق به) أى بفوات ست صلوات وهو المفضى إلى الحرج المسقط للقضاء فيكون الاعتبار به . وقوله (هو المأثور عن على وابن عمر) أى الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور .

(قوله وقوله هو المأثور عن على وابن عمر رضى الله عنهم : أى الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور) أقول : فهذا يرد ماذكره الشيخ الشارح فى وجه اعتبار التكرار فى باب قضاء الفوائت .

(باب سجود التلاوة)

قال (سجود التلاوة فى القرآن أربع عشرة سجدة : فى آخر الأعراف ، وفى الرعد ، والنحل ، وبنى إسرائيل ، ومريم ، والأولى فى الحج ، والفرقان ، والنمل ، والم تنزيل ، وص ، وحم السجدة ، والنجم ، وإذا السماء انشقت

فى سجود التلاوة ، وإلا فالاستحسان قد يكون هو القياس الصحيح وكل منهما يتبادر فالأول عند تجريد النظر إلى زوال فهم الخطاب الثانى عند ملاحظة أن الوجوب يتبع تعلقه إحدى المصلحتين ، والخفى هو التفصيل بين الحرج وعدمه .

(باب سجود التلاوة)

(قوله أربع عشرة سجدة) الاتفاق بيننا وبين الشافعى على أنها كذلك ، إلا أنه يجعل فى الحج ثنتين و لا سجود فى ص ، ونحن نثبت سجدة فى ص وسجدة فى الحج . له ماروى أبو داود « خطبنا عليه الصلاة والسلام يوما فقرأ ص ، فلما مر بالسجود نزل فسجد وسجدنا معه ، وقرأها مرة أخرى فلما بلغ السجدة تشزنا للسجود ، فلما رآنا قال : إنما هى توبة نبى ولكنى رأيتكم تشزنتم أراكم قد استعددتم للسجود » فنزل وسجد وسجدنا وتشزن بتاء مثناة من فوق ثم شين معجمة ثم زاى ثم نون معناه تهيأ . وما رواه النسائى أنه عليه الصلاة والسلام سجد فى ص وقال « سجدها نبى الله داود توبة ونسجدها شكرا » قلنا غاية مافيه أنه بين السبب فى حق داود والسبب فى حقنا ، وكونه الشكر لاينافى الوجوب ، فكل الفرائض والواجبات إنما وجبت شكرا لتوالى النعم . وقال الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله

(باب سجود التلاوة)

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهو لأن كلا منهما سجدة ، لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوى كالسهو ألحقها المناسبة بها فتأخر سجود التلاوة ضرورة ، وهو من قبيل إضافة الحكم إلى سببه . فإن قيل : كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسماع لأن السماع سبب كالتلاوة . أجيب بأن التلاوة لما كانت سببا للسماع أيضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكتفى به ، وشرطها الطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر العورة ، وركنها وضع الجبهة على الأرض ، وصفتها الوجوب عندنا ، ومواضعها ماذكره فى الكتاب أربعة عشر : فى آخر الأعراف ، والرعد ، والنحل ، وبنى إسرائيل ، ومريم ، والأولى فى الحج ، والفرقان ، والنمل والم تنزيل ، وص ، وحم السجدة ، والنجم ، والانشقاق ، والعلق . هكذا كتب فى مصحف عثمان رضى الله عنه وهو المعتمد ، والشافعى يوافقنا فى العدد إلا أنه يقول : فى الحج سجدتان وليس فى ص سجدة . وموضع السجدة فى حم السجدة عند قوله ـ إن كنتم إياه تعبدون ـ والمصنف احترز بقوله والسجدة الثانية فى الحج فى الصلاة

(باب سجود التلاوة)

(قوله فإن قيل : كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسماع لأن السماع سبب كالتلاوة) أقول : سيجىء من الشارح أن الصحيح أن السبب فى حق السامع أيضا هى التلاوة ، فتكون الإضافة إليها بناء منه على ذلك لكن مختار المصنف كون السبب فى حق السامع هو السماع على ماسيصرح به .

واقرأ . كذا كتب فى مصحف عثمان رضى الله عنه وهو المعتمد والسجدة الثانية فى الحج للصلاة عندنا ، وموضع السجدة فى حم السجدة عند قوله ـ لايسأمون ـ فى قول عمر رضى الله تعالى عنه وهو المأخوذ للاحتياط

ابن محمد بن يعقوب بن الحارث مخرج مسند أبى حنيفة : كتب إلىّ صالح ، حدثنا محمد بن يونس بن الفرج مولى بنى هاشم ، حدثنا محمد بن الزبرقان الأهوازى عن أبى حنيفة عن سماك بن حرب عن عياض الأشعرى عن أبى موسى «أن النبى صلى الله عليه وسلم سجد فى ص» وأخرج الإمام أحمد عن بكر بن عبد الله المزنى عن أبى سعيد رضى الله عنه قال « رأيت رؤيا وأنا أكتب سورة ص ، فلما بلغت السجدة رأيت الدواة والقلم وكل شىء بحضرنى انقلب ساجدا . قال : فقصصتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يزل يسجد بها » فأفاد أن الأمر صار إلى المواظبة عليها كغيرها من غير ترك . واستقر عليه بعد أن كان قد لايعزم عليها ، فظهر أن مارواه إن تمت دلالته كان قبل هذه القصة (قوله والسجدة الثانية فى الحج للصلاة عندنا) لأنها مقرونة بالأمر بالركوع . والمعهود فى مثله من القرآن كونه من أوامر ماهوركن الصلاة بالاستقراء نحو اسجدى واركعى مع الراكعين . وما روى من حديث عقبة بن عامر قلت « يارسول الله أفضلت سورة الحج بسجدتين ؟ قال : نعم ، فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما » قال الترمذى : إسناده ليس بالقوى كأنه لأجل ابن لهيعة . وروى أبو داود فى المراسيل عنه عليه الصلاة والسلام « فضلت سورة الحج بسجدتين » وقد أسند هذا ولا يصح . وأخرج الحاكم ما أخرجه الترمذى . وقال عبد الله بن لهيعة أحد الأئمة وإنما نقم اختلاطه فى آخر عمره . ولا يخفى أن هذا وجه ضعف الحديث . وفيه حديث أخرجه أبو داود وابن ماجه عن عبد الله بن منين بنونين وميم مضمومة عن عمرو بن العاص « أن النبى صلى الله عليه وسلم أقرأه خمس عشرة سجدة فى القرآن ، منها ثلاث عشرة فى المفصل ، وفى سورة الحج سجدتان » وهو ضعيف . قال عبد الحق وابن منين لايحتج به . قال ابن القطان : وذلك لجهالته فإنه لايعرف له حال (قوله فى قول عمر وهو المأخوذ للاحتياط) وجهه أنه إن كان السجود عند ـ يعبدون ـ لايضره التأخير إلى الآية بعده ، وإن كان عند لايسأمون لم يكن السجود قبل مجزئا وأما أن ذلك قول عمر فغريب . وقد أخرجه

عندنا وبقوله عند قوله ـ وهم ـ لا يسأمون ـ ويذكر ص عن مذهبه احتج الشافعى رحمه الله على أن فى الحج سجدتين بحديث عقبة بن عامر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما لم يقرأهما » ومذهبنا مروى عن ابن عباس وابن عمر قالا : سجدة التلاوة فى الحج هى الأولى والثانية سجدة الصلاة ، ويعضده قرانها بالركوع فى قوله تعالى ــ ياأيها الذين منوا اركعوا واسجدوا ـ وتأويل ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم « فضلت بسجدتين إحداهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة » واستدل الشافعى على أن السجدة فى ص سجدة شكر بما روى « أنه صلى الله عليه وسلم تلا فى خطبته بسورة ص فتشزن الناس : أى تهيأ الناس للسجود ، فقال : علام تشزنتم إنها توبة نبىّ » وقد قال صلى الله عليه وسلم « سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا » قلنا هذا لاينفى كونها سجدة تلاوة ، إذ ما من عبادة يأتى بها العبد إلا وفيها معنى الشكر ، وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم سجدها فى خطبته ، فدل على أنها سجدة تلاوة حيث قطع الخطبة لها ، ولئن سلم أنه لم يسجد فى خطبته فذلك كان تعليما لجواز تأخيرها . وقد روى أن رجلا من الصحابة قال « يارسول الله رأيت فيما يرى النائم كأنى أكتب سورة ص ، فلما انتهيت إلى موضع السجدة سجد الدواة والقلم ، فقال صلى الله عليه وسلم : نحن أحق بها من الدواة والقلم ، فأمر حتى تليت فى مجلسه وسجدها مع أصحابه » وقوله (هو المأخوذ للاحتياط) لأنها إن كانت عند الآية

(والسجدة واجبة فى هذه المواضع على التالى والسامع) سواء قصد سماع القرآن أولم يقصد لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها »

ابن أبي شيبة عن ابن عباس أنه كان يسجد فى حم السجدة عند قوله تعالى ـ لا يسأمون ـ . وزاد فى لفظ : وأنه رأى رجلا سجد عند قوله تعالى ـ إن كنتم إياه تعبدون ـ فقال له : لقد عجلت (قوله والسجدة واجبة) يعنى باعتبار الأصل أو هى أو بدلها فإنه لو تلاها راكبا كان الواجب الإيماء لها لما سنذكر ، ولأن المتلوة فى الصلاة التحقت بأفعال الصلاة . والصلاة على الدابة يكون سجودها بالإيماء ، وحديث « السجدة على من سمعها » رفعه غريب وأخرج ابن أبي شيبة فى مصنفه عن ابن عمر أنه قال « السجدة على من سمعها » وفى البخارى تعليقا ، وقال عثمان : إنما السجود على من استمع ، وهذا المعلق أخرجه عبد الرزاق ، أخبرنا معمر عن الزهرى عن ابن المسيب أن عثمان مرّ بقاص فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان ، فقال عثمان : إنما السجود على من استمع ثم مضى ولم يسجد . وأخرج مسلم عن أبي هريرة فى الإيمان يرفعه « إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكى يقول يا ويله ، أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة ، وأمرت بالسجود فأبيت فلى النار » والأصل أن الحكيم إذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالإنكار كان دليل صحته ، فهذا ظاهر فى الوجوب مع أن آى السجدة تفيده أيضا لأنها ثلاثة أقسام : قسم فيه الأمر الصريح به ، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفره حيث أمروا به ، وقسم فيه حكاية فعل الأنبياء السجود . وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب ، إلا أن يدل دليل فى معين على عدم لزومه ، لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض ، والاتفاق على أن ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ، وإنما أدّيت بالإيماء إذا تلاها راكبا لأن الشروع فى التلاوة راكبا مشروع كالشرع فى التطوع راكبا من حيث أنهما سببا لزوم السجدة ، فكما أوجب التطوع راكبا السجود بالإيماء أوجبها التلاوة كذلك ، وإنما أديت فى ضمن السجدة الصلبية والركوع لما نذكر . واعلم أنه لافرق بين أن يتلوها بالعربية أو الفارسية عند أبي حنيفة فهم السامع أولا إذا أخبر أنه قرأ سجدة ، وعندهما يشترط علمه بأنه يقرأ القرآن ، ولو قرأ بالعربية يلزمه مطلقا ، لكن لايجب على الأعجمى مالم يعلم ، ولا تجب بكتابة ولا على أصم إولا بقراءة آية السجدة هجاء ، وما فى الصحيحين من قول زيد بن ثابت « قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم النجم فلم يسجد » لا يفيد نفى الوجوب والسنية فى المفصل كما استدل به مالك رضى الله عنه ، إذ هو واقعة حال فيجوز كونه للقراءة فى وقت مكروه ، أو على غير وضوء ، أو ليبين أنه غير واجب على الفور ، وهذا الأخير على التعيين محمل حديث عمر المروى فى الموطأ « أنه قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه ، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيأ الناس للسجود فقال : على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء فلم يسجد ومنعهم » وما استدل به لمالك

الثانية لم يجز تعجيلها ، وإن كانت عند الأولى جاز تأخيرها إلى الآية الثانية فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين . قال (والسجدة واجبة) هذا بيان صفتها ذهب الشافعى إلى أن السجدة فى هذه المواضع سنة لما روى أن زيد بن ثابت قرأ سورة النجم بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسجد لها ولا سجد النبي صلى الله عليه وسلم لها ، فدل على أنها لم تكن واجبة . وقلنا : هى واجبة على التالى والسامع قصد سماع القرآن أو لم يقصد ، وإنما قيد بهذا لأن فى بعض لفظ الآثار السجدة على من جلس لها ، وفيه إيهام أن من لم يجلس لها فليست عليه سجدة فقيد بذلك دفعا لذلك ، والدليل على وجوبها قوله صلى الله عليه وسلم (السجدة على من سمعها وعلى من تلاها ») وعلى كلمة

وهى كلمة إيجاب وهو غير مقيد بالقصد (وإذا تلا الإمام آية السجدة سجدها وسجدها المأموم معه) لالتزامه متابعته (وإذا تلا المأموم لم يسجد الإمام ولا المأموم فى الصلاة ولا بعد الفراغ) عند أبى حنيفة وأبى يوسف ، وقال محمد : يسجدونها إذا فرغوا لأن السبب قد تقرر ، ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لأنه يؤدى إلى خلاف وضع الإمامة

مما روى عبد الرزاق ، أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس وابن عمر قالا : ليس فى المفصل سجدة وما أخرج ابن ماجه عن أبى الدرداء قال « سجدت مع النبى صلى الله عليه وسلم إحدى عشرة سجدة ليس فيها شىء من المفصل : الأعراف ، والرعد ، والنحل ، وبنى إسرائيل ، ومريم ، والحج ، والفرقان ، والنمل ، والسجدة ، وص ، وسجدة الحواميم » فالثانى ضعيف بعثمان بن فائد ، ولو صح فليس فيه نفى السجدة فى المفصل ، بل إن الإحدى عشرة ليس فيها شىء فى المفصل وليس فى هذا نزاع ، ولو صح الاحتجاج به كان مع ماقبله معارضا بحديث أبى رافع فى الصحيحين « أن أبا هريرة قرأ إذا السماء انشقت فسجد ، فقلت له : ماهذه السجدة ؟ قال : لو لم أر النبى صلى الله عليه وسلم يسجدها لم أسجد ، لا أزال أسجدها حتى ألقاه » وأخرجوا إلا الترمذى عن أبى سلمة عنه أيضا قال « سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى إذا السماء انشقت ، واقرأ باسم ربك » وهذا أقوى مما قبله ، وإسلام أبى هريرة كان فى السنة السابعة من الهجرة ، ولو تعارضا كان الاحتياط فى الإيجاب . ومما استدل به على الوجوب استدلال الشافعية به على أن فى الحج سجدتين بتقدير صحته على ماذكرناه فإنه أفاد كراهة التحريم للقراءة دون سجود وهى رتبة الواجب (قوله وهى كلمة إيجاب) يعنى لفظ على من صيغ الإلزام (قوله وهو) أى النص الموجب للسجدة بالسماع غير مقيد السماع بالقصد فتجب على من سمعها وإن لم يقصد ، وقد قدمنا من حديث عثمان مع القاص مايفيد خلافه وهو تقييده به ، والله سبحانه أعلم (قوله لالتزامه متابعته) علل بالتزام المتابعة لأن الفرض فيما إذا تلا فى السرية أما إذا تلا فى الجهرية حتى سمع المقتدى فلا حاجة إلا لهذا التعليل إذ السماع موجب عليه ابتداء (قوله لأنه يؤدى إلى خلاف موضوع الإمامة) إن سجد المأموم وتابعه الإمام أو التلاوة إن سجد الإمام وتابعه التالى المأموم ، لأن موضوع التلاوة أن يسجد التالى ويتابعه السامع ، ولذا قال صلى الله عليه وسلم للتالى الذى لم يسجد « كنت إمامنا لو سجدت لسجدنا » ولذا كانت السنة أن يتقدم التالى ويصف القوم خلفه

إيجاب (وهو) أى الحديث (غير مقيد بالقصد) واعترض بأنها لو كانت واجبة لما أديت فى سجود الصلاة وركوعها ولما تداخلت ولما أديت بالإيماء من راكب يقدر على النزول . وأجيب بأن أداءها فى ضمن شىء لاينافى وجوبها فى نفسها كالسعى إلى الجمعة يتأدى بالسعى إلى التجارة ، وإنما جاز التداخل لأن المقصود منها إظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة ، وجواز أدائها بالإيماء حين قرأها راكبا لأنه أداها كما وجبت ، فإن تلاوته على الدابة مشروعة فيما تجب به السجدة فكان كالشروع على الدابة فى التطوع . والجواب عن حديث زيد أن الاحتجاج به إنما يتم إذا ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لم يسجد تلك السجدة حتى خرج من الدنيا فإذا لم نقل بوجوبها على الفور فيجوز أن يكون سجدها فى وقت آخر . واعلم أن صاحب النهاية قال : جعل هذا اللفظ : يعنى قوله « السجدة على من سمعها » الحديث فى سائر النسخ من المبسوطين والأسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من الحديث . وأقول : لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة ، فلولا أنه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا ، فإنه رحمه الله أعظم ديانة من أن يتوهم به ذلك . قوله (وإذا تلا الإمام السجدة) ظاهر . وقوله (لأن السبب قد تقرر ولا مانع) وكل ما تقرر مقتضيه وانتفى مانعه تحقق لا محالة (بخلاف حالة الصلاة) فإن المانع موجود (لأنه يؤدى إلى خلاف موضع الإمامة) إن سجد التالى أولا وتابعه الإمام

(قال المصنف : لالتزامه متابعته) أقول : قال ابن الهمام : علل بالتزام المتابعة لأن الفرض فيما إذا تلا فى السرية ، أما إذا تلا فى الجهرية حتى سمع المقتدى فلا حاجة إلى هذا التعليل إذ السماع موجب عليه ابتداء انتهى . فالأولى على هذا أن يقول لأن الفرض فيما إذا لم يسمع المقتدى فتأمل .

أو التلاوة . ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الإمام عليه وتصرف المحجور لاحكم له ، بخلاف الجنب والحائض لأنهما عن القراءة منهيان ، إلا أنه لايجب على الحائض

فيسجدون . وفى الخلاصة : يستحب أن لايرفع رأسه قبله (قوله وتصرف المحجور الخ) أثر الحجر عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه ، وأثر النهى تحريم الفعل لا ترك الاعتبار لأنه مطلقا لايعدم المشروعية ، فالمحجور هو الممنوع من التصرف على وجه ينفذ فعل الغير عليه شاء أو أبى كما لو فعله هو فى حال أهليته ، والمأموم كذلك من حيث القراءة حتى نفذ قراءة الإمام عليه وصارت قراءة له كتصرف ولى المحجور كأنه تصرفه فكان محجورا فلا تعتبر قراءة له وكانت كعدمها ، بخلاف الجنب والحائض فإنهما منهيان فكانت ممنوعة ، لا أنه يعتبر وجودها بعدمها ، ولايخفى أن هذا التعليل لايتأتى على قول محمد فى السرية فإنه يستحسن قراءة المؤتم ظنا منه أنه الاحتياط ، فليس حينئذ بمحجور عليه عنده بل مجوّز له الترك ، إلا أن ذلك : أعنى استحسان القراءة فى السرية عن محمد ضعيف ، والحق عنه خلافه على ما أسلفنا ، ولما كان مقتضى هذا الوجوب بالسماع منهما وعليهما بتلاوتهما وليس كذلك إذ لايجب على الحائض بتلاوتها استثناه بقوله إلا أنه لايجب على الحائض بتلاوتها كما لايجب بسماعها من غير حائض لأن ثبوت السبب للصلاة لايظهر فى حقها والسجدة جزء الصلاة لابقيد الجزئية ، بل نظرا إلى ذاتها اعتبرت عبادة مستقلة ، فلا فرق فلا يجب عليها بسببها كما لاتجب الصلاة عليها بسببها . فالحاصل أن كل من لا تجب عليه الصلاة ولا قضاؤها كالحائض والنفساء والكافر والصبى والمجنون ليس عليهم بالتلاوة والسماع سجود ، ويجب على السامع منهم إذا كان أهلا ، لكن ذكر شيخ الإسلام أنه لايجب بالسماع من مجنون أو نائم أو طير لأن السبب سماع تلاوة صحيحة وصحة التلاوة بالتمييز ولم يوجد ، وهذا التعليل يفيد التفصيل فى الصبى فليكن هو المعتبر إن كان له تمييز وجب بالسماع منه وإلا فلا . وفى الخلاصة : إذا سمعها من طير لاتجب هو المختار ،

لانقلاب المتبوع تابعا والتابع متبوعا (أو التلاوة) إن سجد الإمام أوّلا وتابعه التالى فإن التالى إمام السامع فليجب أن يتقدم سجود التالى . قال صلى الله عليه وسلم للتالى : كنت إمامنا لو سجدت لسجدنا « فإن قيل : هذه ليست بقسمة حاضرة لجواز أن يسجد التالى دون الإمام أو بالعكس . فالجواب أن فى ذلك مخالفة للإمام وهى مفسدة فلم يذكرها لكون ذلك مفروغا عنه فى عدم الجواز (ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة) لأن المحجور هو الممنوع عن التصرف على وجه يظهر نفاذ ذلك التصرف عليه من جهة غيره والمقتدى بهذه الصفة لأنه ممنوع عن القراءة والقراءة تنفذ عليه من جهة إمامه . قال عليه الصلاة والسلام : من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة « وكل من هو محجور لاحكم لتصرفه ، ووجوب السجدة حكم تصرفه الذى هو القراءة فلا يثبت . وقوله (بخلاف الجنب والحائض) جواب عما يقال المقتدى فى كونه ممنوعا عن القراءة لحائض والجنب ، والسجدة تجب على من سمعها ، فكذا على من سمع المقتدى . ووجهه أنهما منهيان عن القراءة ، والتصرفات المنهى عنها تنعقد لحكمها لما عرف من أصلنا أن النهى عن الأفعال الشرعية لايعدم المشروعية ، فإن اختلج فى ذهنك أن القراءة فعل حسى فالنهى عنه يعدم المشروعية فعليك بتقريرنا تجد مالم يسبق إليه . فإن قيل : لو كان كذلك لوجبت على الحائض بتلاوتها وسماعها لكنها لا تجب . أجاب بما معناه : إنما لم تجب عليها لانعدام أهلية الصلاة . وذلك لأن السجدة

(قوله فإن التالى إمام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالى الخ) أقول : فى الوجوب كلام بل هو مندوب

بتلاوتها كما لايجب بسماعها لانعدام أهلية الصلاة ، بخلاف الجنب (ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها) هو الصحيح لأن الحجر ثبت فى حقهم فلا يعدوهم (وإن سمعوا وهم فى الصلاة سجدة من رجل ليس معهم فى الصلاة لم يسجدوها فى الصلاة) لأنها ليست بصلاتية لأن سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة (وسجدوها بعدها) لتحقق سببها (ولو سجدوها فى الصلاة لم يجزهم) لأنه ناقص لمكان النهى فلا يتأدى به الكامل . قال (وأعادوها) لتقرر سببها (ولم يعيدوا الصلاة) لأن مجرد السجدة لاينافى إحرام الصلاة . وفى النوادر أنها تفسد لأنهم زادوا فيها ماليس منها ،

ومن نائم الصحيح أنها تجب ، وإن سمعها من الصدا لاتجب ، فأفاد الخلاف فى الأولين والتصحيح (قوله هو الصحيح) احتراز عما قيل لايسجدها على قولهما للحجر بل على قول محمد ، واستضعف بعضهم تعليل المصنف بالحجر عن القراءة إذ مقتضاه أن لاتجب على السامع من المقتدى خارج الصلاة ، وقول المصنف لأن الحجر ثبت فى حقهم فلا يعدوهم يدفع هذا الاستضعاف (قوله ليست بصلاتية) فليست من أفعال الصلاة حتى تستتبع فعلا فى الصلاة فتكون السجدة حينئذ زيادة منها عنها فتكون ناقصة فلا يتأدى بها ما وجب كاملا ، ثم صواب النسبة فيه صلوية برد ألفه واوا وحذف التاء ، وإذا كانوا قد حذفوها فى نسبة المذكر إلى المؤنث كنسبة الرجل إلى بصرة مثلا فقالوا بصرى لابصرتى كيلا يجتمع تاآن فى نسبة المؤنث فيقولون بصرتية فكيف بنسبة المؤنث إلى

ركن من الصلاة والحائض لايلزمها الصلاة مع تقرر السبب فلا تلزمها السجدة أيضا بخلاف الجنب فإن الصلاة تلزمه وكذلك السجدة . وقوله (ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها) يعنى بالاتفاق . وقوله (هو الصحيح) احترازعن قول بعضهم : إنه على الاختلاف لايسجدها عندهما ويسجد عند محمد . وجه الصحيح ماذكر أن الحجر ثبت فى حقهم لأن علة الحجر هى الاقتداء وهو مختص بها فلا يعدوها . ورد بأن المقتدى إما أن يكون محجورا أولا ، والأول يستلزم شمول العدم ، والثانى شمول الوجوب . والجواب أنه محجور بالنسبة إلى من وجد فى حقه علة الحجر ، وغير محجور بالنسبة إلى من لم يوجد وهو الخارج (وإن سمعوا وهم فى الصلاة من رجل ليس معهم فى الصلاة لم يسجدوها فى الصلاة لأنها ليست بصلاتية ، لأن سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة) لأن أفعال الصلاة إما أن تكون فرضا أو واجبا أو سنة ، وهذا السماع ليس بشىء من ذلك ، وما ليس من أفعال الصلاة لايجوز أن يأتى به فيها ، لكنهم يسجدونها بعدها لتحقق سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور (ولو سجدوها فى الصلاة لم تجزهم) ولم تفسد صلاتهم فى ظاهر الرواية . أما عدم الجواز فلأنه : أى هذا السجود ناقص لمكان النهى وهو منع الشرع عن إدخال ماليس من أفعال الصلاة فيها فلا يتأدى به الكامل وهى السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور ، فإن ماوجب كاملا لايتأدى ناقصا . ورد بأنا لانسلم أنها وجبت كاملة . فإنها وجبت فى وقت كان خلط غير أفعال الصلاة بأفعالها حراما فكانت كالعصر وقت الاصفرار وجبت ناقصة فتتأدى ناقصة . والجواب أن الوقت لوكان سببا لها كان الأمر كما ذكرت ، لكنه ليس كذلك بل سببه ما ذكرنا ولا تعلق له بالوقت (وأعادوها لتقرر سببها) وهو ماذكرنا ، وأما عدم فساد الصلاة فلأن الفساد إنما يكون بتركها أو بإتيان ماينقضها ولم يتركوها وما أتوا بما ينقضها (لأن مجرد السجدة لاينافى إحرام الصلاة) لأنها فى ذاتها من أفعال الصلاة (و) ذكر (فى النوادر أنها تفسد لأنهم زادوا فيها ماليس منها ،

(قال المصنف : لأنها ليست بصلاتية) أقول : قال ابن الهمام: صواب النسبة فيه صلوية انتهى . يفهم جوابه بما سيذكر الشارح فى هذا الورق حيث قال إنه خطأ مستعمل ، وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر

وقيل هو قول محمد رحمه الله (فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه فى الصلاة فدخل معه بعد ماسجدها الإمام لم يكن عليه أن يسجدها) لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة (وإن دخل معه قبل أن يسجدها سجدها معه) لأنه لو لم يسمعها سجدها معه فههنا أولى (وإن لم يدخل معه سجدها وحده) لتحقق السبب

المؤنث (قوله وقيل هو) أى المذكور فى النوادر قول محمد لا قولهما بناء على أن زيادة سجدة تفسد عنده. وعندهما زيادة مادون الركعة لاتفسد، وهو بناء على أن السجدة المفردة يتقرّب بها إلى الله تعالى. عند محمد فقد زادوا قربة فتفسد. وعندهما مادون الركعة ليس بقربة شرعا إلا فى محل النص وهو سجود التلاوة فلا يكون السجود وحده قربة فى غيره فلم يزيدوا ماهو قربة فكان كزيادة ركوع أو قيام فلا تفسد كما لاتفسد بذلك (قوله فدخل معه بعد ماسجدها) يعنى دخل معه فى تلك الركعة. أما لو دخل فى الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ وقوله لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة يفيده، والنيابة وإن كانت لاتجرى فى الأفعال إلا أنها أثر القراءة فالتحقت بها على أن إدراك جميع ماتضمنته الركعة بإدراك الركوع مما لم يكن قضاؤه شرعا فيه ضرورى والقيام منه وهو فعل، وخرج تكبيرات العيد لأنها من جنس تكبيرة الركوع فالتحقت بها فقضيت فيه (قوله وإن لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب) وكون الصحيح أن السبب فى حق السامع التلاوة لا السماع، وإنما السماع شرط لايمنع من السجود خارج الصلاة إذ لم يقم دليل على أن التلاوة فى الصلاة لاتنعقد سببا إلا بالنسبة إلى من فى الصلاة، على أنه قد أجيب بأن

وقيل) ما ذكر فى النوادر (هو قول محمد) وهو جواب القياس، وما ذكر ههنا قولهما وهو جواب الاستحسان بناء على أن زيادة ما دون الركعة لايفسدها عندهما. وعلى قوله زيادة السجدة تفسدها. وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم فى سجدة الشكر. فعند محمد السجدة الواحدة عبادة مقصودة. ولهذا حكم بأن سجدة الشكر مسنونة فتفسد بشروعه فى واجب قبل إكمال فرضه. وعند أبى حنيفة وإحدى الروايتين عن أبى يوسف أنها غير مسنونة والسجدة الواحدة بمنزلة الركعة فى كونها ركنا من أركان الصلاة غير مستقلة عبادة (فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه فى الصلاة فدخل معه) فإما أن دخل (بعد ماسجدها الإمام) أو قبله فإن كان الأول (لم يكن عليه أن يسجدها لأنه صار مدركا لها) أى للسجدة (بإدراك تلك الركعة) وهذا يشير إلى أنه لو أدرك الإمام فى الركعة الأخرى لم يصر مدركا للسجدة فينبغى أن يسجدها خارج الصلاة لأنه لما لم يدرك الركعة لم يكن مدركا للقراءة ولا لما تعلق بها من السجدة قال الإمام العتابى: وأشار فى بعض النسخ إلى أنها تسقط عنه لأنها صارت صلاتية. وطولب بالفرق بين هذا وبين ما إذا أدرك الإمام فى ركوع صلاتى العيدين فإن عليه أن يأتى بالتكبيرات ولم يصر مدركا لهما بإدراك الركعة فى الركوع. وأجيب بأن الإدراك الحقيقى ممكن لأن ماهو من جنسها وهو تكبير الركوع يؤتى به حالة الركوع فألحق به تكبيرات العيد، وإذا كان الإدراك الحقيقى ممكنا لايصار إلى الإدراك الحكمى، بخلاف سجدة التلاوة لأنه ليس من جنسها فلا يؤتى به فى حالة الركوع لتكون حقيقة الإدراك ممكنة فيصير إلى الحكمى. وإن كان الثانى سجدها معه لأنه لو لم يسمعها بأن أخفاها الإمام سجدها معه فهنا أولى (وإن لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب)

(قوله فتفسد بشروعه فى واجب) أقول: أى تفسد بشروعه فى سجدة التلاوة (قوله غير مستقلة) أقول: خبر بعد خبر (قال المصنف: فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه فى الصلاة فدخل معه) أقول: يعنى دخل معه فى تلك الركعة أما لو دخل فى الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ، وقوله (لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة) يفيده، والنيابة وإن كانت لاتجرى فى الأفعال إلا أنها أثر القراءة فألحقت بها (قوله لأنه لو لم يسمعها بأن أخفاها الإمام سجدها معه فهنا أولى) أقول: فيه بحث، فإنه إن أريد أنه لو لم يسمعها فى هذه الصورة ففيه مصادرة وإن أريد لو لم يسمعها حال الاقتداء فالأولوية ممنوعة فتأمل.

(وكل سجدة وجبت فى الصلاة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلاة) لأنها صلاتية ولها مزية الصلاة ، فلا تتأدى بالناقص

اختلافهم فى السبب على السامع أهو السماع أو التلاوة يوجب الاحتياط فى السجود على الخارج ، بخلاف السماع فى الصلاة لتلاوة من ليس فيها فإن الاحتياط مع هذا الاختلاف أن لا يسجد فى الصلاة إذ النظر إلى كون السبب التلاوة يمنعها فيها ، وإلى كونه السماع يوجبها فيها ، والواجب صون الصلاة عن الزوائد إلا مالا شك فى شرعيته فيها فالاحتياط أن لا يسجد فى الصلاة (قوله وكل سجدة وجبت فى الصلاة) أى بتلاوة الصلاة على من فى تلك الصلاة (قوله ولها مزية) أى للصلوية مزية لتأديها فى حرمة الصلاة ، فوجوب تأديها فى إحرام الصلاة هو المستلزم لتأدية ما وجب كاملا ناقصا ، وهو علة عدم قضائها خارجها بالتحقيق لا لمجرد تسميتها صلوية ، ومقتضى هذا جواز تأخيرها من ركعة إلى ركعة بعد أن لا يخلى الصلاة عنها ، وقد يستأنس له بما قدمناه فى سجود السهو من أنه لو تذكر سجدة التلاوة فى ركن فسجد لها لا يعيده ، وما تقدم من أنه لو أخرها بعد التذكر إلى آخر الصلاة أجزأه لأن الصلاة واحدة لا يستلزم جواز التأخير ، بل المراد أجزأته السجدة آخر الصلاة ، لكن صرح فى البدائع بأنها واجبة على الفور فى فصل بيان وقت أدائها ، وأنه إذا أخرها حتى طالت التلاوة تصير قضاء ويأثم لأن هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة فلذا فعلت فيها مع أنها ليست من أصل الصلاة بل زائدة ، بخلاف غير الصلوية فإنها واجبة على التراخى على ماهو المختار ، وقيل بل على الفور أيضا . فإن قيل : كيف يتحقق عدم السجود وسجدة التلاوة وتتأدى فى ضمن سجدة الصلاة نوى أو لم ينو كما ذكره فى فتاوى قاضيخان وكذا تتأدى فى ضمن الركوع ؟ قلنا : مراده إذا سجد للصلاة بعد الركوع على الفور وما نحن فيه إذا لم يسجد على الفور حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع أو سجد صلبية ينوى بها التلاوة لم تجز لأن السجدة صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا تتأدى فى ضمن الغير ، ويعرف ذلك من سوق عبارته . قال : رجل قرأ آية سجدة فى الصلاة ، فإن كانت السجدة فى آخر السورة أو قريبا من آخرها بعدها آية أو آيتان إلى آخرها فهو بالخيار إن شاء ركع بها ينوى التلاوة وإن شاء سجد ثم يعود إلى القيام فيختم السورة ، وإن وصل بها سورة أخرى كان أفضل ، فإن لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلاته تسقط عنه سجدة التلاوة ، لأن بهذا القدر من القراءة لا ينقطع الفور ، ولو ركع لصلاته على الفور وسجد تسقط عنه سجدة التلاوة نوى فى السجدة السجدة للتلاوة أو لم ينو ، ولذا إذا قرأ بعدها آيتين أجمعوا أن سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وإن لم ينو . واختلفوا فى الركوع ، قال شيخ الإسلام المعروف بخواهر زاده : لابد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد ، وإن قرأ بعد السجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الإسلام : ينقطع الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة ، وقال الحلوانى : لا ينقطع مالم يقرأ أكثر من ثلاث آيات اهـ . فظهر أن ذلك مقيد بأن يسجد للصلاة بعد الركوع على الفور ، وقد صرحوا

وهو التلاوة ممن ليس بمحجور عليه أو السماع من تلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ ، قيل ينبغى أن لا يسجد لأن الصحيح أن التلاوة هى السبب فى حق السامع أيضا وكانت فى الصلاة . فكانت السجدة صلاتية فلا تقضى خارجها وأجيب بأنهم لما اختلفوا فى كون التلاوة سببا فى حقه أو السماع وجبت السجدة احتياطا لأنا إن نظرنا إلى التلاوة لا يلزمه السجدة ، وإن نظرنا إلى السماع تلزمه خارج الصلاة فأمرنا بها خارجها احتياطا . وقوله (وكل سجدة وجبت فى الصلاة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلاة) ضابط كلى ينسحب على الفروع الداخلة تحته ،

. . . .

بأنه إذا لم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم يجز . وكذا إذا نواها فى السجدة الصلبية لأنها صارت دينا عليه . والدين يقضى بما له لا بما عليه ، والركوع والسجود عليه كذا فى البدائع فى فصل كيفية وجوبها ، وسيظهر أن قول الحلوانى هو الرواية إن شاء الله تعالى . هذا وما ذكر من الإجماع على عدم الاحتياج إلى النية فى سجدة الصلاة حالة الفور فى البدائع مايفيد خلافه من ثبوت الخلاف ، قال : ثم إذا ركع قبل أن تطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة ؟ فقياس ماذكرنا من النكتة أن لايحتاج لأن الحاجة إلى تحصيل التعظيم فى هذه الحالة ، وقد وجد نوى أو لم ينو كالمعتكف فى رمضان إذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف ، والذى دخل المسجد إذا اشتغل بالفرض غير ناو أن يقوم مقام تحية المسجد . ومن مشايخنا من قال : يحتاج إلى النية ويدعى أن محمدا أشار إليه ، فإنه قال : إذا تذكر سجدة تلاوة فى الركوع يخر ساجدا فيسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود إلى الركوع ، ولم يفصل بين أن يكون الركوع الذى تذكر فيه عقيب التلاوة بلا فصل أو به . فلو كان الركوع مما ينوب عن السجدة من غير نية لكان لا يأمره بأن يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة . ثم اشتغل رحمه الله بدفع دلالة المروى عن محمد بما لا يقوى ، ثم طالبه بالفرق بين هذا وصوم المعتكف فى رمضان والصلاة ، وذكر جواب القائل عنه بأن الواجب الأصلى هنا هو السجود ، إلا أن الركوع أقيم مقامه من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق ، فلموافقة المعنى تتأدى السجدة بالركوع إذا نوى ، ولمخالفة الصورة لاتتأدى إذا لم ينو ، بخلاف صوم الشهر فإن بينه وبين صوم الاعتكاف موافقة من جميع الوجوه ، وكذا فى الصلاة ثم قال : لكن هذا غير سديد لأن المخالفة من حيث الصورة إن كان بها عبرة فلا يتأدى الواجب به وإن نوى ، فإن من نوى إقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم إذا كان بينهما تفاوت . وإن لم يكن بها عبرة فلا حاجة له إلى النية كما فى الصوم والصلاة ، وعذر الصوم ليس بمستقيم لأن بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ، ولهذا قال هذا القائل إنه لو لم ينو بالركوع أن يكون قائما مقام سجدة التلاوة ولم يقم يحتاج فى السجدة الصلبية إلى أن ينوى أيضا لأن بينهما مخالفة لاختلاف سببى وجوبهما انتهى . فهذا يصرح بوجوب النية فى إيقاع السجدة الصلبية عن التلاوة فيما إذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة كما نقلناه فى صدر هذا المنقول فلم يصح ماتقدم من نقل الإجماع على عدم اشتراطها . وإنما أوردنا تمام عبارته لإفادة ماتضمنته من الفوائد ؛ ثم قال : هذا كله إذا ركع وسجد على الفور . فإن لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينويها أو لم ينوها فى الركوع ونواها فى السجود لم تجزه ، لأنها صارت دينا فى ذمته لفواتها عن محلها لأنها لوجوبها بما هو من أفعال الصلاة التحقت بأفعال الصلاة شرعا بدليل وجوب أدائها فى الصلاة من غير نقص فيها ، وتحصيل ماليس من الصلاة فيها إن لم يوجب فسادها يوجب نقصانها ، وكذا لاتؤدى بعد الفراغ ، لأنها صارت جزءا من الصلاة فلا تؤدى إلا بتحريمة الصلاة كسائر أفعالها . ومبنى الأفعال أن يؤدى كل فعل فى محله المخصوص ، فكذا هذه فإذا لم تؤد فى محلها حتى فات صارت دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين ، بخلاف ما إذا لم تصر دينا لأن الحاجة هناك إلى التعظيم عند تلك التلاوة وقد وجد فى ضمنهما فكفى . كداخل المسجد

ودليله ماذكره بقوله لأنها صلاتية . ومعنى الصلاتية أن تكون التلاوة الموجبة لها من أفعال الصلاة ولها مزية

. . . .

إذا صلى الفرض كفى عن تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد . غير أن الركوع لم يعرف قربة فى الشرع منفردا عن الصلاة فلذا تتأدى به السجدة إذا تلا فى الصلاة لا خارجها . فإن قلت : قد قالوا إن تأديها فى ضمن الركوع هو القياس والاستحسان عدمه، والقياس هنا مقدم على الاستحسان فاستفنى بكشف هذا المقام . فالجواب أن مرادهم من الاستحسان ماخفى من المعانى التى يناط بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا أن الاستحسان لايقابل القياس المحدود فى الأصول بل هو أعم منه ، قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس إذا كان لقياس آخر متبادر وذلك خفى وهو القياس الصحيح ، فيسمى الخفى استحسانا بالنسبة إلى ذلك المتبادر فثبت به أن مسمى الاستحسان فى بعض الصور هو القياس الصحيح ، ويسمى مقابله قياسا باعتبار الشبه وبسبب كون القياس المقابل ماظهر بالنسبة إلى الاستحسان ظن محمد بن سلمة أن الصلبية هى التى تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع . وكان القياس على قوله أن تقوم الصلبية . وفى الاستحسان لاتقوم بل الركوع لأن سقوط السجدة بالسجدة أمر ظاهر فكان هو القياس ، وفى الاستحسان لايجوز لأن هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها . كصوم يوم من رمضان لايقوم عن نفسه وعن قضاء يوم آخر . فصح أن القياس وهو الأمر الظاهر هنا مقدم على الاستحسان . بخلاف قيام الركوع مقامها وأن القياس يأبى الجواز لأنه الظاهر . وفى الاستحسان يجوز وهو الخفى فكان حينئذ من تقديم الاستحسان لا القياس . لكن عامة المشايخ على أن الركوع هو القائم مقامها ، كذا ذكره محمد رحمه الله فى الكتاب ، فإنه قال : قلت فإن أراد أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك ؟ قال : أما فى القياس فالركوع فى ذلك والسجدة سواء ، لأن كل ذلك صلاة ، وأما فى الاستحسان فينبغى له أن يسجد ، وبالقياس نأخذ وهذا لفظ محمد . وجه القياس على ماذكره محمد أن معنى التعظيم فيهما واحد . فكانا فى حصول التعظيم بهما جنسا واحدا ، والحاجة إلى تعظيم الله إما اقتداء بمن عظم ، وإما مخالفة لمن استكبر . فكان الظاهر هو الجواز . وجه الاستحسان أن الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهى السجود بدليل أنه لو لم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثم نوى بالركوع أن يقع عن السجدة لايجوز ، ثم أخذوا بالقياس لقوة دليله وذلك لما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهما كانا أجازا أن يركع عن السجود فى الصلاة ، ولم يرو عن غيرهما خلافه فلذا قدم القياس . فإنه لاترجيح للخفى لخفائه ولا للظاهر لظهوره ، بل يرجع فى الترجيح إلى ما اقترن بهما من المعانى ، فمتى قوى الخفى أخذوا به ، أو الظاهر أخذوا به . غير أن استقراءهم أوجب قلة قوة الظاهر المتبادر بالنسبة إلى الخفى المعارض له، فلذا حصروا مواضع تقديم القياس على الاستحسان فى بضعة عشر موضعا تعرف فى الأصول هذا أحدها ولا حصر لمقابله . ثم النص عن أبى حنيفة رضى الله عنه أن السجود بها أفضل هكذا مطلقا فى البدائع . وجهه أنه إذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين ، بخلاف ما إذا ركع . ولأنه بالسجود مؤد للواجب بصورته ومعناه ، وأما بالركوع فبمعناه ولا شك أن الأول أفضل وهو خلاف مافى بعض المواضع من أنها إذا كانت آخر السورة فالأفضل أن يركع بها . ثم إذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الآية فى وسط السورة أو ختمها أو بقى إلى الختم آيتان أو ثلاث لأنه يصير بانيا الركوع على السجود فينبغى أن يقرأ ثم يركع ، فإن كانت فى وسط السورة فينبغى أن يختمها إذا رفع ثم يركع ، وإن كان ختمها ينبغى أن يقرأ آية من سورة أخرى ثم يركع وإن كان بقى منها آيتان أو ثلاثة كسورة بنى إسرائيل والانشقاق

الصلاة فكان وجوبها كاملا وما وجب كاملا لايتأدى ناقصا : وفيه بحث من أوجه : الأول ماقيل هذا الكلى

(ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل فى صلاة فأعادها وسجد أجزأته السجدة عن التلاوتين) لأن الثانية أقوى لكونها صلاتية فاستتبعت الأولى . وفى النوادر يسجد أخرى بعد الفراغ

كان له أن يركع بها فى الآيتين بلا خلاف نعلمه ، وفى الثلاث اختلفوا : قيل لايجزى الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث ، وقيل لا ينقطع بالثلاث وهو الأحق . وفى البدائع الأوجه أن يفوض إلى رأى المجتهد أو يعتبر مايعد طويلا على أن جعل ثلاث آيات قاطعة للفور خلاف الرواية ، فإن محمدا ذكر فى كتاب الصلاة : قلت أرأيت الرجل يقرأ السجدة وهو فى الصلاة والسجدة فى آخر السورة . إلا آيات بقيت من السورة بعد آية السجدة ، قال : هو بالخيار إن شاء ركع بها وإن شاء سجد بها . قلت : فإن أراد أن يركع بها ختم السورة ثم ركع بها ؟ قال : نعم . قلت : فإن أراد أن يسجد بها عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو آيتان أو ثلاث ثم يركع . قال نعم : إن شاء وإن شاء وصل بها سورة أخرى . وهذا نص على أن الثلاث ليست قاطعة للفور ولا مدخلة للسجدة فى حيز القضاء . ثم لو سجد بها ينبغى أن يقرأ باقى السورة ثم يركع . ثم علل فى البدائع أفضلية وصل السورة بما يقتضى قصره على ما إذا كان الباقى آيتين وهو قوله لأن الباقى من خاتمة السورة دون ثلاث آيات فكان الأولى أن يقرأ ثلاث آيات كى لا يصير بانيا للركوع على السجود ، وهو خلاف ماجعله حكما لهذا التعليل حيث قال : وإن كان بقى إلى الختم قدر آيتين أو ثلاث (قوله أجزأته السجدة عن التلاوتين) يعنى إذا لم يتبدل مجلس

منقوض بما إذا سمعوا وهم فى الصلاة ممن ليس معهم فى الصلاة فإنها سجدة وجبت فى الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم . والثانى ما قيل إن قوله فلم يسجدوها فيها غير متصور لأنها تؤدى بسجدة الصلاة وإن لم تنو . والثالث ماقيل تاء التأنيث تحذف فى النسب فالصواب صلوية . وأجيب عن الأول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة فى الصلاة . وفيه نظر لأن قوله وجبت فى الصلاة إما أن يكون صفة موضحة وما ثمة مايميزه عنها لأن كل سجدة صلاتية واجبة فى الصلاة ، أو صفة كاشفة وعاد السؤال أو غيرهما من التأكيد والمدح والذم والمقام لايقتضيه ، فالصواب أن يقال تقديره : وكل سجدة عن تلاوة وجبت فى الصلاة : أى ثبتت . وعن الثانى بأن سجدة التلاوة إنما تتأدى بسجدة الصلاة إذا قرأ آية السجدة فسجد ، وأما إذا لم يسجد على الفور حتى قرأ مقدار ثلاث آيات وركع أو سجد للصلاة ينوى بها سجدة التلاوة لم يجز لأنها صارت دينا عليه بفوات وقتها فلا تتأدى فى ضمن الغير . ورد بأن وقتها موسع ، فمتى سجد كان أداء لاقضاء . وأجيب بأن ذلك عند محمد ، وفى رواية عن أبى حنيفة وأبى يوسف ، وفى رواية عن أبى حنيفة أن وجوبها على الفور لا التراخى فيجوز أن يكون المصنف اختار ذلك ؛ وعن الثالث بأنه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر . قال (ومن تلا سجدة فلم يسجدها) هذا لبيان التداخل فى سجدة التلاوة أى ومن تلا آية سجدة خارج الصلاة (فلم يسجدها حتى دخل فى الصلاة فأعادها) أى تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلاة عن مجلس التلاوة (وسجد) فى الصلاة (أجزأته السجدة) التى سجدها (عن التلاوتين لأن الثانية أقوى لكونها صلاتية فاستتبعت الأولى وفى النوادر يسجد) سجدة (أخرى بعد الفراغ)

(قوله فإنها سجدة وجبت فى الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم) أقول : لانسلم ذلك ، فإن المراد وجوب الأداء ، ولا يجب أداؤها فيها على ما اعترف به (قوله وأجيب عن الأول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة فى الصلاة) أقول : إذا كان التالى مصليا والسامع ليس كذلك صدق على السجدة الواجبة على السامع أنها صلاتية على تفسيره مع عدم وجوبها على السامع فى الصلاة (قوله والصواب أن يقال تقديره وكل سجدة الخ) أقول : فيه بحث

لأن للأولى قوة السبق فاستويا . قلنا : للثانية قوّة اتصال المقصود فترجحت بها (وإن تلاها فسجد ثم دخل فى الصلاة فتلاها سجد لها) لأن الثانية هى المستتبعة ولا وجه إلى إلحاقها بالأولى لأنه يؤدى إلى سبق الحكم على السبب (ومن كرّر تلاوة سجدة واحدة فى مجلس واحد أجزأته سجدة واحدة ، فإن قرأها فى مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية . وإن لم يكن سجد للأولى فعليه السجدتان) فالأصل أن مبنى السجدة على التداخل

التلاوة مع مجلس الصلاة ، فإن تبدل فلكل سجدة . فإن قيل : هذه المسئلة إما مندرجة فى المسئلة التى بعدها وهى أن تكرير تلاوة سجدة فى مجلس واحد يوجب سجدة واحدة أولا . فإن كان نظرا إلى اتحاد المجلس فينبغى له إذا سجد للأولى ثم دخل فى الصلاة فتلاها لا يجب عليه السجود لأن الحكم فى الآتية أنه إذا كررها فى مجلس كفته سجدة سواء قدمها أو وسطها أو أخرها عن التلاوات ، وإن لم يكن بناء على اختلاف المجلس بالصلاة كما بالأكل ونحوه فينبغى أن لا يكفيه إلا سجدتان . وجوابه أن موضوعها من جزئيات موضوعها لعدم اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلاة لأن الشروع فيها عمل قليل . لكن خص موضوعها من حكم ذلك العام . ففصل فيها بين أن يسجد للأولى فلا يغنى عن السجود للصلوية أو للصلوية فيغنى عن الأولى ، أو لا يسجد لواحدة منهما فيسقطان . والحاصل أنه يجب التداخل فى هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للأولى إن لم يسجد للأولى لأن اتحاد المجلس يوجب التداخل . وكون الثانية قوية بسبب قوة السبب الذى هو التلاوة الفريضة وتفاوت المسببات بحسب تفاوت الأسباب منع من جعل الأولى مستتبعة ، إذ استتباع الضعيف القوى عكس المعقول ونقض الأصول فوجب التداخل على الوجه المذكور ، وإذا لم يسجد للصلوية وقد صارت تلاوة الأولى مندرجة فيها سقطتا لما تقدم من أن كل سجدة وجبت فى الصلاة فلم يسجد فيها امتنع قضاؤها (قوله ومن كرّر تلاوة سجدة الخ) اندرج بعض شرحها فيما ذكرنا قبلها ،

من الصلاة لأن الصلاتية إن كانت أقوى فللأولى أيضا قوة السبق فاستويا فلا تكون إحداهما أولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية أن للثانية بعد التساوى قوّة أخرى وهو الاتصال بالمقصود : أى اتصال التلاوة بما هو المقصود : أى الحكم وهو السجود فترجحت بها واستتبعت . وعورض بأن إلحاق الأولى بالثانية خلاف موضوع التداخل لأن السابق قد مضى واضمحل فكيف يكون ملحقا باللاحق . وأجيب بأن السابق قد يكون تبعا إذا كان اللاحق أقوى كالسنة قبل الفريضة . وقوله (وإن تلاها) يعنى خارج الصلاة (فسجد ثم دخل فى الصلاة فتلاها) أى تلك الآية وجب عليه (أن يسجد لها لأن الثانية هى المستتبعة) لما قلنا إنها لكونها صلاتية أقوى (و) إذا كانت مستتبعة (لا وجه لإلحاقها) أى السجدة المفعولة (بالأولى) أى التلاوة الأولى لأنها إن ألحقت بها وهى تابعة للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة الثانية (وذلك يؤدى إلى سبق الحكم قبل السبب) فتبين أن التداخل فى هذه الصورة متعذر فيجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية وإياك أن ترد ضمير إلحاقها إلى التلاوة الثانية كما فعله بعض الشارحين . واعترض على المصنف بأنه فاسد فتأمل ، وفيه بحث وهو أن الصلاتية إنما ترجحت فى المسئلة الأولى باتصال المقصود، وههنا مع الأولى السبق والاتصال بالمقصود، ومع الثانية كونها صلاتية فقط فأنى تستتبعها . ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير إلى الاتصال إنما كان على وجه التنزل من المصنف، وإلا فكونها صلاتية أقوى من السبق فلا يساويه السبق ، ألا ترى أنه إذا قهقه فيها انتقض الوضوء دون غيرها وبالنظر إلى ذلك يتم الدليل قال (ومن كرّر تلاوة سجدة واحدة) ذكر مسئلة بين التداخل وقال (الأصل أن مبنى السجدة على التداخل)

(قوله ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير إلى الاتصال إنما كان على وجه التنزل من المصنف ، وإلا فكونها صلاتية أقوى من السبق فلا يساويه السبق الخ) أقول : وفيه تأمل ، فإن الاتصال بالمقصود وكون إلحاق الأولى بالثانية خلاف موضوع التداخل كيف لا يرجحان .

دفعا للحرج وهو تداخل فى السبب دون الحكم ، وهذا أليق بالعبادات

والمحتاج إليه هنا بيان أن الأليق فى العبادات عند ثبوت التداخل كونه فى السبب وبيان وجه ثبوته ، والباقى ظاهر من الكتاب . أما الثانى فبالنص ، وهوأنه صلى الله عليه وسلم كان يسمع من جبريل آية السجدة ويقرؤها على أصحابه ولا يسجد إلا مرة واحدة مع أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرّر حديثه ثلاثا ليعقل عنه ، فكيف بالقرآن وبدلالة الإجماع على أن السميع إذا قرأها لاتجب إلا سجدة واحدة وقد تحقق فى حقه التلاوة والسماع وكل سبب على حدته حتى يجب بالسماع وحده وبالتلاوة وحدها إذا كان التالى أصم ، والمعقول وهو أن تكرار القراءة محتاج إليه للحفظ والتعليم والاعتبار ، فلو تكرر الوجوب لحرج الناس زيادة حرج ، فإن أكثر الناس لايحفظ من عشر مرات بل أكثر فيلزم الحرج من جهة إلزام الحكم كذلك ، وفى حفظ القرآن فإنه كان يتعذر أو يتعسر جدا ، وهو مدفوع بالنص فوجب القول بالتداخل . ولما كان مثير ذلك النص والإجماع هو الحرج اللازم بتقدير إيجاب التكرار اقتصر المصنف على التمسك به . وأما الأول فاعلم أن الأصل فى التداخل كونه فى الحكم لأنه أمر حكمى ثبت ، بخلاف القياس إذ الأصل أن لكل سبب حكما فيليق بالأحكام لا بالأسباب لثبوت الأسباب حسا بخلاف الأحكام ، واعتبار الثابت حسا غير ثابت أبعد من اعتباره كذلك فى غير المحسوس ، لكنا لو قلنا به فى الحكم فى العبادات لبطل التداخل ، لأنه بالنظر إلى الأسباب يتعدد ، وبالنظر إلى الحكم يتحد فيتعدد ، لأنه إذا دارت بين الثبوت والسقوط ثبتت لأن مبناها على التكثير لأنا خلقنا لها ، بخلاف العقوبات لأن مبناها على الدرء والعفو حتى إذا دارت كذلك سقطت ، ولأن المتحقق تأثير المجلس فى جميع الأسباب لا الأحكام على ما فى البيع وغيره ، وهذا التداخل تقيد بالمجلس ، فعلم أنه فى السبب . وفائدته تظهر فيما لو زنى فحد ثم زنى يحد ثانيا ، ولو تلا فسجد ثم تلا لايجب السجود ثانيا (قوله وهو) أى دليل الإعراض هو المبطل هناك ، ألا ترى أنها لو خيرت قائمة فقعدت لايخرج الأمر من يدها . فلو كان اختلاف المجلس يحصل بالقيام خرج إذ لا فرق ، فعلم أن خروجه فى القيام للإعراض لا للقيام ، وليس فى القعود عن قيام إعراض بل هو أجمع للرأى ، ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة باختلاف المكان ، إلا فى اليسير فإنه لايختلف بخطوة أو خطوتين ، وكل من البيت والمسجد مجلس واحد ، فلو انتقل من مكان إلى آخر فى البيت أو المسجد لايتكرر الوجوب ، وكذا السفينة وإن كانت سائرة لايوجب سيرها اختلاف المكان ، والمجلس والدابة إذا كان فى الصلاة وهو راكب كالسفينة لأن جواز الصلاة شرعا اعتبار للأمكنة المتعددة مكانا ، بخلاف المشى بالقدم فإنه لاموجب لاعتبار الأمكنة المتعددة فيه مكانا ، إذلم تجوز صلاة الماشى ، ولذا قالوا : لو كان خلفه غلام يمشى وهو فى الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب ، أما إذا لم يكن فى الصلاة وهى سائرة فيتكرّر الوجوب . وقيل إذا كان المسجد كبيرا يختلف المسجد ، وقد يكون حكما بأن أكل أكثر من لقمتين فى غير مكان التلاوة أو تكلم أكثر من كلمتين أو شرب أو نكح أو نام مضطجعا أو أرضعت ولدا أو أخذ فى بيع أو شراء أو عمل يعرف به أنه قطع لما كان قبل ذلك وإن اتحد المجلس لا إن كان يسيرا . واختلفوا فى الصلاة ، فعند محمد يوجب الانتقال فيها من ركعة إلى أخرى اختلاف المجلس . وعند أبى يوسف لا ، فلو قرأها فى ركعة ثم كررها فى أخرى وجبت

يعنى فى الاستحسان ، والقياس أن يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت فى مجلس واحد أولم تكن ، لأن السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر سببه . ووجه الاستحسان ماذكره بقوله (دفعا للحرج)

والثانى بالعقوبات وإمكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا ، للمتفرقات فإذا اختلف عاد الحكم إلى الأصل . ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف المخيرة لأنه دليل الإعراض وهو المبطل هنالك .

أخرى عنده ، خلافا لأبى يوسف . له أن القول بالتداخل يؤدى إلى إخلاء إحدى الركعتين عن القراءة فيفسد . قلنا : ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد فى حق حكم بطلان العدد فى حق حكم آخر فقلنا بالعدد فى حكم هو جواز الصلاة وبالاتحاد فيما قلنا . وقد أفاد تعليل محمد أن التكرار فيما إذا كررها فى النفل أو الوتر مطلقا وفى الفرض فى الركعة الثانية ، أما لو كررها بعد أداء فرض القراءة ينبغى أن تكفيه واحدة لأن المانع من التداخل منتف حينئذ

وذلك أن المسلمين يحتاجون إلى تعليم القرآن وتعلمه ، وذلك يحتاج إلى التكرار غالبا ، فإلزام التكرار فى السجدة يفضى إلى الحرج لامحالة ، والحرج مدفوع . وقد صح أن جبريل صلوات الله عليه كان ينزل بآية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكرر عليه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد لها مرة واحدة تعليما لجواز التداخل دفعا للحرج . ثم التداخل إما أن يكون فى السبب أو فى الحكم والأليق بالعبادات الأول وبالعقوبات الثانى ، وذلك لأن التداخل إذا كان فى الحكم دون السبب كانت الأسباب باقية على تعددها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدون العبادة ، وفى ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الأسباب فيها ليكون جميعها بمنزلة سبب واحد ترتب عليه حكمه إذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس . وأما العقوبات فليس مما يحتاط فيها بل فى درئها احتياط فيجعل التداخل فى الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا إلى عفو الله وكرمه فإنه هو الموصوف بسبوغ العفو وكمال الكرم ، وثمرة ذلك تظهر فيما لو تلا آية سجدة فى مكان فسجدها ثم تلاها فيه مرات فإنه يكفيه تلك السجدة المفعولة أولا ، إذ لو لم يكن التداخل فى السبب لكانت التلاوة التى بعد السجدة سببا وحكمه قد تقدم وذلك لا يجوز . وقوله (وإمكان التداخل) أى الإمكان الشرعى بيان الدليل الجمع وهو اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات ، ألا ترى إلى شطرى العقد يجمعهما المجلس وإن تفرقا بالأقوال ، فإذا اختلف عاد الحكم إلى أصله وهو وجوب التكرار لعدم الجامع . فإن قيل : مابال الجامع لم يجمع بين الآيات فى مجلس واحد كما جمع بين المرات فيه ؟ قلنا لعدم الحرج ، فإن آيات السجدة محصورة ، والغالب عدم تلاوة الجمع فى مجلس واحد ، بخلاف التكرار للتعليم فإنه ليس بمحصور ويتفق فى مجلس واحد ، ثم اختلاف المجلس إنما يكون بالذهاب عنه بعيدا . قال محمد : إن كان مشى نحوا من عرض المسجد وطوله فهو قريب ، وقيل إن مشى خطوتين أو ثلاثا فهو قريب ، وإن كان أكثر من ذلك فهو بعيد ، ولا يختلف بمجرد القيام لأنه مستحسن فى الإتيان بالسجدة لأن الخرور الوارد فى القرآن سقوط من القيام ، بخلاف المخيرة فإن خيارها يبطل بمجرد القيام لكونه دليل الاعراض ، فإن من حزبه أمر وهو قائم يقعد لكون القعود أجمع للرأى ، فإذا قامت دل على الإعراض ، والخيار يبطل بالإعراض صريحا ودلالة

وفى تسدية الثوب يتكرر الوجوب ، وفى المنتقل من غصن إلى غصن كذلك فى الأصح ، وكذا فى الدياسة للاحتياط (ولو تبدل مجلس السامع دون التالى يتكرر الوجوب) لأن السبب فى حقه السماع (وكذا إذا تبدّل مجلس التالى دون السامع) على ماقيل ، والأصح أنه لايتكرر الوجوب على السامع لما قلنا (ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه) اعتبارا بسجدة الصلاة وهو المروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه

مع وجود المقتضى (قوله وفى تسدية الثوب يتكرر الوجوب . وفى المنتقل من غصن إلى غصن كذلك فى الأصح وفى الدياسة كذلك) فى النهاية : هذا اللفظ يدل على أن اختلاف المشايخ فى الأخيرين لا فى التسدية ، لكن ذكر الاختلاف فيه أيضا ، قال التمرتاشى : واختلف فى تسدية الثوب والدياسة والذى يدور حول الرحى والذى يسبح فى الماء والذى تلا فى غصن ثم انتقل إلى آخر . والأصح الإيجاب لتبدل المجلس . ولذا يعتبر مختلفا فى الغصنين فى الحلّ والحرم ، حتى أن الحلال لو رمى صيدا على غصن شجرة أصلها فى الحل والغصن فى الحرم يجب الجزاء . واعلم أن تكرر الوجوب فى التسدية بناء على المعتاد فى بلادهم من أنها أن يغرس الحائك خشبات يسوّى فيها السدى ذاهبا وجائيا ، أما على ماهى ببلاد الاسكندرية وغيرها بأن يديره على دائرة عظمى وهو جالس فى مكان واحد فلا يتكرر الوجوب (قوله ولو تبدّل مجلس السامع دون التالى يتكرّر الوجوب) على السامع اتفاقا . وكذا إذا تبدل مجلس التالى دون السامع يتكرر الوجوب على السامع أيضا . والأصح أنه لايتكرر عليه لما قلنا أن السبب فى السماع السماع ولم يتبدل مجلسه فيه ، وظاهر الكافى ترجيح أنه يتكرر . قال : الأصل أن التلاوة سبب بالإجماع لأن السجدة تضاف إليها وتتكرر بتكررها ، وفى السماع خلاف قيل إنه سبب لما روينا : يعنى قوله صلى الله عليه وسلم « السجدة على من سمعها » إلى آخره . والصحيح السبب فى حق السامع التلاوة . والسماع شرط عمل التلاوة فى حقه . ففى المسئلة الأولى يتكرر إجماعا . أما على قول البعض فلأن السبب السماع ومجلس السماع متعدد ، وأما على قول الجمهور فلأن اتحاد المجلس أبطل العدد فى حق التالى فلم يظهر ذلك فى حق غيره . وفى المسئلة الثانية يتكرر لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط . وقيل لايتكرر لأن السبب فى حقه السماع (قوله اعتبارا بسجدة الصلاة)

(وفى تسدية الثوب يتكرّر الوجوب) وكلامه واضح. وقال صاحب النهاية : وهذا اللفظ يعنى قوله (وفى المنتقل من غصن إلى غصن كذلك فى الأصح وكذلك فى الدياسة) يدل على أن اختلاف المشايخ فى المنتقل من غصن إلى غصن وفى الدياسة لا فى تسدية الثوب لأنه قطعها بالجواب من غير تردد ثم شبه جواب الثانى بذكر الأصح ، وليس بواضح لجواز أن يكون قوله فى الأصح متعلقا بالمسئلتين جميعا ، وقوله للاحتياط يجوز أن يكون وجه الأصح فى الصور الثلاث المذكورة . ووجهه أنه بالنظر إلى اتحاد العمل واتحاد اسم المجلس لا يتبدل المجلس فلا يتكرر الوجوب ، وبالنظر إلى اختلاف حقيقة المكان يتكرر الوجوب فقلنا بالتكرار للاحتياط . وقوله (إذا تبدل مجلس التالى) واضح . وقوله (على ماقيل) يعنى به قول فخر الاسلام أن مجلس التالى إذا تكرر دون مجلس السامع يتكرر الوجوب على السامع لأن الحكم مضاف إلى سببه ، وكأنه اختار أن السبب هو التلاوة (والأصح أنه لايتكرّر الوجوب على السامع لما قلنا) يعنى أن السبب فى حقه السماع وكان مجلسه متحدا وهو قول الاسبيجابى ، قيل وعليه الفتوى (ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلاة) وفى قوله اعتبارا بسجدة الصلاة

(قوله وليس بواضح لجواز أن يكون قوله فى الأصح متعلقا بالمسئلتين جميعا) أقول : الظاهر أنه خلاف الظاهر .

(ولا تشهد عليه ولا سلام) لأن ذلك للتحلل وهو يستدعى سبق التحريمة وهى منعدمة . قال (ويكره أن يقرأ السورة فى الصلاة أو غيرها ويدع آية السجدة) لأنه يشبه الاستنكاف عنها (ولا بأس بأن يقرأ آية السجدة ويدع ماسواها) لأنه مبادرة إليها. قال محمد رحمه الله: أحبّ إلىّ أن يقرأ قبلها آية أو آيتين دفعا لوهم التفضيل واستحسنوا إخفاءها شفقة على السامعين .

يشير إلى أن التكبيرتين مندوبتان لا واجبتان فلا يرفع يديه فيهما لأنه للتحريم ، ولا تحرم وإن اشترط لها مايشترط للصلاة مما سوى ذلك ، ويقول فى السجدة مايقول فى سجدة الصلاة على الأصح . واستحب بعضهم أن يقول ـ سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا ـ لأنه تعالى أخبر عن أوليائه بذلك . قال تعالى ـ يخرّون للأذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا ـ وينبغى أن لايكون ماصحح على عمومه . فإن كانت السجدة فى الصلاة فيقول فيها مايقال فيها . فإن كانت فريضة قال سبحان ربى الأعلى ، أو نفلا قال ماشاء مما ورد كسجد وجهى للذى خلقه إلى آخره ، وقوله اللهم اكتب لى عندك بها أجرا ، وضع عنى بها وزرا ، واجعلها لى عندك ذخرا ، وتقبلها منى كما تقبلتها من عبدك داود ، وإن كان خارج الصلاة قال كل ما أثر من ذلك . وعن أبى حنيفة لايكبر عند الانحطاط ، وعنه يكبر عنده لا فى الانتهاء . وقيل يكبر فى الابتداء بلا خلاف ، وفى الانتهاء على قول محمد نعم ، وعلى قول أبى يوسف لا ، والظاهر الأول للاعتبار المذكور ، ويستحب أن يقوم فيسجد ، روى ذلك عن عائشة . ولأن الخرور الذى مدح به أولئك فيه (قوله قال) أى محمد إلى آخره (قوله دفعا لوهم التفضيل) أى تفضيل آى السجدة على غيرها ، والكل من حيث أنه كلام الله تعالى فى رتبة وإن كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لاباعتباره من حيث هو قرآن . وفى الكافى قيل من قرأ آى السجدة كلها فى مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه . وما ذكر فى البدائع فى كراهة ترك آية من السجدة سورة يقرؤها لأن فيه قطعا لنظم القرآن وتغييرا لتأليفه ، واتباع النظم والتأليف مأمور به ، قال الله تعالى ـ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ـ أى تأليفه . فكان التغيير مكروها يقتضى كراهة ذلك . وفيه أيضا لو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك ، والمستحب أن يقرأ معها آيات ليكون أدل على مراد الآية ، وليحصل بحق القراءة لا بحق إيجاب السجدة ، إذ القراءة للسجود ليست بمستحبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده إلى التلاوة لا إلى إيجاب السجود اهـ (قوله شفقة على السامعين) وقيل إن وقع فى قلبه عدم الاشفاق عليهم جهر حثا لهم على الطاعة .

إشارة إلى أن التكبير فيها سنة كما فى المشبه به . وقوله ولم يرفع يديه احتراز عن قول الشافعى فإن صفتها عنده أن يرفع يديه ناويا ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم . ولم يذكر ماذا يقول فى سجوده ، فقيل : يقرأ فيها ـ سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا ـ والأصح أن يقول فيها مايقول فى سجدة الصلاة ، وإن لم يذكر شيئا لم يضره لأنها لاتكون أقوى من سجدة الصلاة ، ولو لم يذكر فيها شيئا جاز فكذلك هذه . وقوله (ولا تشهد عليه ولا سلام) نفى لقول بعض أصحاب الشافعى الذين لم يأخذوا بقوله وقالوا إن فيها تشهدا وسلاما . وقوله (لأن ذلك) أى التشهد والسلام (للتحلل وهو يستدعى سبق التحريمة وهى معدومة) فإن قيل : لانسلم أنها معدومة لأنه قال وكبر والتكبير للتحريمة بالنص . أجيب بأنه ليس كل تكبير للتحريمة ، ألا ترى تكبير السجود فإنه ليس للتحريمة وهذه السجدة لما شبهت بسجدة الصلاة سن فيها التكبير للمشابهة . وقوله (لأنه يشبه الاستنكاف) يعنى أن الاستنكاف حرام لأنه كفر فيكون مايشبهه مكروها . وقوله (شفقة على السامعين) قال فى المحيط : إن كان

(باب صلاة المسافر)

السفر الذى يتغير به الأحكام أن يقصد الإنسان مسيرة ثلاثة أيام ولياليها

(فروع) إذا تلا على المنبر سجد ويسجدون معه لما روى عنه صلى الله عليه وسلم « أنه تلا على المنبر فنزل وسجد الناس معه » وقدمنا أن السنة فى أدائها أن يتقدم التالى ويصف السامعون لخلفه . وليس هذا اقتداء حقيقة بل صورة ، ولذا يستحب أن لا يسبقوه بالوضع ولا بالرفع . فلو كان حقيقة ائتمام لوجب ذلك . وصرح بأنه لو فسدت سجدة التالى بسبب من الأسباب لا يتعدى إلى الباقين إذا تلا راكبا أو مريضا لا يقدر على السجود أجزأه الإيماء وتقدم بعضه ، ولو نزل الراكب فسجد كان أولى بالجواز . فلو نزل فلم يسجد ثم ركب فأومأ لها جاز إلا على قول زفر هو يقول لما نزل وجب أداؤها على الأرض فصار كما لو تلاها على الأرض . قلنا : لو أداها قبل نزوله جاز فكذا بعد ما نزل وركب لأنه يؤديها بالإيماء فى الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة . ويشترط للسجدة ما يشترط للصلاة سوى التحريمة من النية والاستقبال والستر . ويجزى إلى جهة التحرى عند الاشتباه . وإذا تلا فى وقت غير مكروه لا يجزيه السجود فى مكروه أو فى مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت آخر مكروه فسجد لها فيه ، قيل يجوز وقيل لا يجوز . وقدمناها فى فصل الأوقات المكروهة ، ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه إعادتها . وقيل هذا على قول محمد لأن العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد . فأما عند أبى يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض وبه يتم ، فينبغى أن لا تفسد وهو حسن ، ولا وضوء عليه بالقهقهة اتفاقا لما قدمناه فى الطهارة .

(باب صلاة المسافر)

السفر عارض مكتسب كالتلاوة إلا أن التلاوة عارض هو عبادة فى نفسه إلا بعارض ، بخلاف السفر فلذا أخر هذا الباب عن ذاك والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع يتغير به الأحكام من جواز الإفطار وقصر الرباعية ومسح ثلاثة

التالى وحده يقرأ كيف شاء من جهر وإخفاء ، وإن كان معه جماعة . قال مشايخنا : إن كان القوم متأهبين للسجود ويقع فى قلبه أنه لا يشق عليهم أداء السجدة ينبغى أن يقرأها جهرا حتى يسجد القوم معه ، لأن فى هذا حثا لهم على الطاعة ، وإن كانوا محدثين أو وقع فى قلبه أنه يشق عليهم أداء السجدة ينبغى أن يقرأها فى نفسه ولا يجهر تحرزا عن تأثيم المسلم وذلك مندوب إليه ، والله أعلم .

(باب صلاة المسافر)

لما كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب أن يذكر مع سجدة التلاوة ، لأن التلاوة أيضا كذلك . ويؤخر عنها لأنها عبادة دونه . والسفر فى اللغة : قطع المسافة وليس بمراد هنا . بل المراد قطع خاص وهو أن يتغير به الأحكام فقيده بذلك . وذكر القصد وهو الإرادة الحادثة المقارنة لما عزم لأنه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة أيام لا يصير مسافرا ، ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك . وكان المعتبر فى حق تغيير الأحكام اجتماعهما

(باب صلاة المسافر)

(قوله ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك الخ) أقول : كيف يتصور ذلك وقد قال المقارنة لما عزم إلا أن يحمل على التجوز

سير الإبل ومشى الأقدام لقوله عليه الصلاة والسلام « يمسح المقيم كمال يوم وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها » عمّ الرخصة الجنس . ومن ضرورته عموم التقدير وقدر أبو يوسف رحمه الله بيومين وأكثر اليوم الثالث .

أيام و لياليها على الخف فبين ذلك السفر الذى يتعلق به تغير هذه الأحكام وأخذ فيه مع المقدار الذى ذكره القصد فأفاد أنه لو طاف الدنيا من غير قصد إلى قطع مسيرة ثلاثة أيام لايترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه فى طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فإنهم يصلون صلاة الإقامة فى الذهاب وإن طالت المدة وكذا المكث فى ذلك الموضع أما فى الرجوع فإن كان مدة سفر قصروا ولو أسلم حربى فعلم به أهل داره فهرب منهم يريد ثلاثة أيام لم يصر مسافرا وإن لم يعلموا به أوعلموا ولم يخشهم على نفسه فهو على إقامته وعلى اعتبار القصد تفرع فى صبى ونصرانى خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام ففى أثنائها بلغ الصبى وأسلم الكافر يقصر الذى أسلم فيما بقى ويتم الذى بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبى حين أنشأ السفر بخلاف النصرانى . والباقى بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام (قوله عمّ) أى الرسول صلى الله عليه وسلم بالرخصة وهى مسح ثلاثة أيام الجنس : أى جنس المسافرين لأن اللام فى المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين . ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى أنه يتمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر . فالحاصل أن كل مسافر يمسح ثلاثة أيام . فلو كان السفر الشرعى أقل من ذلك لثبت مسافر لايمكنه مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك . ولأن الرخصة كانت

فإن قيل : الإقامة تثبت بمجرد النية فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك . أجيب بأن السفر فعل ، ومجرد القصد لايكفى فيه . والإقامة ترك وهو يحصل بمجردها ، وسيجىء نظيره فى باب الزكاة فى العبد للخدمة ينوى أن يكون للتجارة وعكسه إن شاء الله تعالى . والأحكام التى تتغير بالسفر هى قصر الصلاة وإباحة الفطر وامتداد مدة المسح إلى ثلاثة أيام وسقوط وجوب الجمعة والعيدين والأضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم فإن قيل : فكما أن القصد لابد منه للتغيير فكذلك مجاوزة بيوت المصر ولم يذكره . أجيب بأنه بصدد بيان تعريف السفر وماذكرتم من شروط تغييره وسنذكره . وقوله (سير الإبل) بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام . وقوله (عمّ الرخصة الجنس) ومن ضرورته عموم التقدير معناه أن الألف واللام فى قوله والمسافر للجنس لعدم معهود فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة إلى مامن هو من هذا الجنس . وذلك يستلزم أن يكون التقدير ثلاثة أيام أيضا عاما بالنسبة إلى ذلك ، وإلا لكان نقيضه صادقا وهو بعض من هو مسافر لايمسح ثلاثة أيام ولياليها . ويلزم الكذب المحال على الشارع إن كانت الجملة خبرية معنى أيضا ، أو عدم الامتثال لأمره إن كانت طلبية معنى وذلك لايجوز .

(قوله وقوله سير الإبل بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام) أقول : وفيه بحث : والظاهر أنه نصب على نزع الخافض (قوله فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة إلى من هو من هذا الجنس ، وذلك يستلزم أن يكون التقدير الخ) أقول : لو قال وهو المسح ثلاثة أيام لاستغنى عن قوله وذلك يستلزم الخ كما لا يخفى (قوله أو عدم الامتثال لأمره إن كانت طلبية وذلك لايجوز) أقول : فيه بحث ، فإن الطلب ليس بإيجابى حتى يلزم الامتثال ، ألا ترى إلى قول المصنف فيما سبق من رآه ثم لم يمسح أخذا بالعزيمة كان مأجورا ، ويجوز أن يجاب بأن المراد الامتثال باعتقاد حقيته فليتأمل ، ويمكن إيراد البحث من وجه آخر بأن يقال ، مامن عام إلا وقد خص منه البعض فلا يلزم حينئذ

والشافعي بيوم وليلة في قول . وكفى بالسنة حجة عليهما

منتفية بيقين فلا تثبت إلا بتيقن ما هو سفر في الشرع وهو فيما عيناه إذ لم يقل أحد بأكثر منه ، لكن قد يقال المراد يمسح المسافر ثلاثة أيام إذا كان سفره يستوعبها فصاعدا . لا يقال : إنه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار عليه . لأنا نقول : قد صاروا إليه على ما ذكروا من أن المسافر إذا بكر في اليوم الأول ومشى إلى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى إلى ما بعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى إلى الزوال فبلغ المقصد ،قال السرخسي : الصحيح أنه يصير مسافرا عند النية ، وعلى هذا خرج الحديث إلى غير الاحتمال المذكور . وإن قالوا بقية كل يوم ملحقة بالمنقضي منه للعلم بأنه لا بد من تخلل الاستراحات لتعذر مواصلة السير لا يخرج بذلك من أن مسافرا مسح أقل من ثلاثة أيام . فإن عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه فليس تمام اليوم الثالث ملحقا بأوله شرعا حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة . فظهر أنه إنما يمسح ثلاثة أيام شرعا إذا كان سفره ثلاثة . وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمسحها وآل إلى قول أبي يوسف . ولا مخلص إلا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابله وإن صححه شمس الأئمة . وعلى هذا

واعترض بوجهين أحدهما أن هذا إنما يلزم أن لو كان ثلاثة أيام ظرفا ليمسح ولم لا يجوز أن يكون ظرفا لقوله والمسافر حتى يكون معناه والمسافر ثلاثة أيام ولياليها يمسح . وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه ، فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر . وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يا أهل مكة لا تقصروا في أقل من أربعة برد من مكة إلى عسفان » والثاني أنه متروك الظاهر لأن ظاهره يقتضي استيفاء مدة ثلاثة أيام ولياليها ، وذلك ليس بشرط بالاتفاق . والجواب عن الأول أن راوي الحديث عبدالوهاب بن مجاهد وهو ضعيف عند النقلة جدا حتى كان سفيان يزريه بالكذب ، فبقي القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولا بلا دليل . سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر وإلا لكان في قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك . فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور ، وفي ذلك التسوية بين حكم الراحة والمشقة وهو خلاف موضوع الشرع . وعن الثاني بأن النزول لأجل الاستراحة ملحق بالسير في حق تكميل مدة السفر تيسيرا . وقد روى عن أبي يوسف وهو رواية المعلى عنه بيومين وأكثر اليوم الثالث ، لأن الإنسان قد يسافر مسيرة ثلاثة أيام يتعجل السير فيبلغ قبل الوقت بساعة ولا يعتد بذلك (والشافعي قدره في قول بيوم وليلة) وربما يستدل على ذلك بحديث عبد الوهاب (وكفى بالسنة) يعني ما روينا (حجة عليهما)

شيء مما ذكره . نعم لا بد من مدعي التخصيص من دليل (قوله فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما إلى آخر الحديث) أقول : لا يظهر كون الحديث دليلا على المسح بل هو دليل على قصر من يسرى أقل مما في الكتاب وأظن أن لفظ يمسح في السؤال ولفظ المسح في الجواب كلاهما سهو ، إما من الشارح أو من الناسخ ، وصوابه يقصر والقصر (قوله والثاني أنه متروك الظاهر لأن ظاهره يقتضي إستيفاء مدة ثلاثة أيام الخ) أقول : الظاهر أن المراد استيفاء المسح ففي جوابه تأمل (قوله فبقي القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولا بلا دليل) أقول : فيه بحث (قوله سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر ، وإلا لكان في قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك ، فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور الخ) أقول : قوله في بعض الصور يعني في صورة مسافر يوم وليلة ، وفيه بحث لأنه لا يتوقف لزوم تسوية المقيم والمسافر في بعض الصور على كون يوما وليلة ظرفا للمقيم ، بل هو يلزم على تقدير كونه ظرفا ليمسح أيضا . والحق أن ظرفيته للمقيم محذور مستقل .

(والسير المذكور هو الوسط) وعن أبي حنيفة رحمه الله التقدير بالمراحل وهو قريب من الأول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح (ولا يعتبر السير فى الماء) معناه لا يعتبر به السير فى البر . فأما المعتبر فى البحر

نقول : لا يقصر هذا المسافر . وأنا لا أقول باختيار مقابله بل إنه لا مخلص من الذى أوردناه إلا به . وأورد أن لزوم ثلاثة أيام فى السفر هو على تقديرها ظرفا ليمسح . ولم لا يجوز كونها ظرفا لمسافر . والمعنى المسافر ثلاثة أيام يمسح . وإنه لا ينفى تحقق مسافر فى أقل من ثلاثة فيقصر مسافر أقل من ثلاثة لأن مناط رخصة القصر السفر . ولم يتحقق بعد نقل فيه ولا إجراء حكم الرخصة . ويدل على القصر لمسافر أقل من ثلاثة حديث ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا فى أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان » فإنه يفيد القصر فى الأربعة برد . وهى تقطع فى أقل من ثلاثة أيام . وأجيب بضعف الحديث لضعف راويه عبد الوهاب بن مجاهد فبقى قصر الأقل بلا دليل . ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم أيضا لأن القصر فى أربعة برد أو أكثر إذا كان قطعها فى أقل من ثلاثة إنما ثبت بمفهوم لا تقصروا فى أقل من أربعة برد . فإن قيل : لازم جعله ظرفا لمسافر كما هو جواز مسح الأقل كذلك هو يقتضى جواز مسح المسافر دائما مادام مسافرا . فإن تم ما ذكر جوابا عن ذلك اللازم بقى هذا محتاجا إلى الجواب. فالجواب أن بقية الحديث لما كان أن المقيم يمسح يوما وليلة بطل كونها ظرفا للمسافر وإلا لزم اتحاد حكم السفر والإقامة فى بعض الصور وهى صورة مسافر يوم وليلة . لأنه إنما يمسح يوما وليلة . وهو معلوم البطلان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم . ويؤيد كونه ظرفا ليمسح أن السوق ليس إلا لبيان كمية مسح المسافر لا لإطلاقه . وعلى تقدير كون الظرف لمسافر يكون يمسح مطلقا وليس بمقصود (قوله والسير المذكور الخ) إشارة إلى سير الإبل ومشى الأقدام ، فيدخل سير البقر بجر العجلة ونحوه (قوله هو الصحيح) احترازا عما قيل يقدر بها فقيل بأحد وعشرين فرسخا ، وقيل بثمانية عشر ، وقيل بخمسة عشر . وكل من قدر بقدر منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام . وإنما كان الصحيح أن لا يقدر بها لأنه لو كان الطريق وعرا بحيث يقطع فى ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص . وعلى التقدير بأحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة ، وعلى اعتبار سير الثلاثة بمشى الأقدام لو سارها مستعجل كالبريد فى يوم قصر فيه وأفطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل ومشى الأقدام . كذا ذكر فى غير موضع ، وهو أيضا مما يقوى الإشكال الذى قلناه ، ولا مخلص إلا أن يمنع قصر مسافر يوم واحد وإن قطع فيه مسيرة أيام ، وإلا لزم القصر لو قطعها فى ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة الطى لأنه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل وهو بعيد لانتفاء مظنة المشقة وهى العلة : أعنى التقدير بسير ثلاثة أيام أو أكثرها لأنها

وقوله (وهو قريب من الأول) أى التقدير بثلاث مراحل قريب إلى التقدير بثلاثة أيام . لأن المعتاد فى السير فى ذلك كل يوم مرحلة خصوصا فى أقصر أيام السنة وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول عامة المشايخ فإنهم قدروها بالفراسخ . ثم اختلفوا فقال بعضهم أحد وعشرون فرسخا ، وقال آخرون ثمانية عشر ، وآخرون خمسة عشر . وقوله (ولا يعتبر السير فى الماء) يعنى إذا كان لموضع طريقان : أحدهما فى الماء يقطع بثلاثة أيام ولياليها إذا كانت الريح هادية : أى متوسطة ، والثانى فى البر يقطع بيوم أو يومين لا يعتبر أحدهما بالآخر ، فإن ذهب إلى طريق الماء قصر . وإن ذهب إلى طريق البر أتم . ولو انعكس انعكس الحكم (وإنما المعتبر فى البحر

فما يليق بحاله كما فى الجبل . قال (وفرض المسافر فى الرباعية ركعتان لا يزيد عليهما) وقال الشافعى رحمه الله فرضه الأربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم . ولنا أن الشفع الثانى لا يقضى ولا يؤثم على تركه . وهذا آية النافلة بخلاف الصوم لأنه يقضى

المجعولة مظنة للحكم بالنص المقتضى أن كل مسافر يتمكن من مسح ثلاثة أيام ، غير أن الأكثر يقام مقام الكل عند أبى يوسف ، وعليه ذلك الفرع وهو ما إذا وصل عند الزوال من اليوم الثالث إلى المقصد ، فلو صح تفريعهم جواز الترخص مع سير يوم واحد إذا قطع فيه قدر ثلاثة بسير الإبل بطل الدليل ، ولا دليل غيره فى تقديرهم أدنى مدة السفر فيبطل أصل الحكم : أعنى تقديرهم أدنى السفر الذى يترخص فيه بثلاثة ، والله تعالى أعلم (قوله فيما يليق بحاله) وهو أن تكون مسافة ثلاثة فيه إذا كانت الرياح معتدلة ، وإن كانت تلك المسافة بحيث تقطع فى البر بيوم كما فى الجبل يعتبر كونه من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام ، ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل أن تعتبر المدة فى أى طريق أخذ فيه (قوله وهذا آية النافلة) يعنى ليس معنى كون الفعل فرضا إلا كونه مطلوبا البتة قطعا أو ظنا على الخلاف الاصطلاحى ، فإثبات التخيير بين أدائه وتركه رخصة فى بعض الأوقات

ما يليق بحاله) يعتبر السير فيه بثلاثة أيام ولياليها بعد أن كانت الريح مستوية لا ساكنة ولا عالية كما فى الجبل فإنه يعتبر ثلاثة أيام ولياليها فى السير فيه ، وإن كانت تلك المسافة فى السهل تقطع بما دونها . قال (وفرض المسافر فى الرباعية ركعتان) القصر فى حق المسافر رخصة إسقاط عندنا ، وربما عبر بعض المشايخ عنه بالعزيمة ورخصة حقيقية عند الشافعى رحمه الله : أى رخصة ترفيه وفرضه عندنا ركعتان لا يزيد عليهما (وعنده فرضه الأربع) واعتبره بالصوم قال : هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها كما فى الصوم (ولنا أن الشفع الثانى لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة) وهو ظاهر . وقوله (بخلاف الصوم) جواب عن قياس الخصم بأن الصوم يقضى : يعنى أن ترك الشىء بلا بدل ولا إثم علامة كونه نافلة ، وما ذكر تم ترك ببدل وهو القضاء فلا يرد علينا ، وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن هذا قياس فى مقابلة النص لأن الله تعالى قال ـ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ـ ولفظ لا جناح يذكر للإباحة دون الوجوب ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم سماه صدقة والمتصدق عليه بالخيار فى القبول وعدمه . والثانى أن الفقير لو لم يحج ليس عليه قضاء ولا إثم . وإذا حج كان فرضا فلم يكن ماذكرتم آية النافلة . والجواب عن الأول أن النص مشترك الإلزام أما الآية فلأن الله تعالى قال ـ أن تقصروا من الصلاة إن خفتم ـ علق القصر بالخوف ، وهو ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بالاتفاق ، ولا بد من إعماله فكان متعلقا بقصر الأوصاف من ترك القيام إلى القعود . أو ترك الركوع والسجود إلى الإيماء لخوف من عدو أو غيره ،

(قوله والجواب عن الأول أن النص مشترك الإلزام ، إلى قوله : فكان متعلقا بقصر الأوصاف الخ) أقول : ولا يخفى ضعفه ، كيف والأئمة كالمجتمعين على أن الآية فى قصر أجزاء الصلاة كذا فى التلويح ، ثم إن هذا الكلام فى ذلك الجواب مبنى على ماذهب إليه فخر الإسلام من أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وإن لم يكن مدلول اللفظ ، وإلا لكان التقييد بالشرط لغوا ، وغيره من الأصوليين على خلافه ، ويجعلون الآية دليلا على ماذهبوا إليه من أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط . ويجاب من طرف الشافعية أن القول بمفهوم الشرط إنما يكون إذا لم يظهر فائدة أخرى لمثل الخروج مخرج الغالب والآية منه ، فإن الغالب من أحوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف ، وتمام التفصيل ، فى التلويح فى القسم الثانى .

(وإن صلى أربعا وقعد فى الثانية قدر التشهد أجزأته الأوليان عن الفرض والأخريات له نافلة) اعتبارا بالفجر ، ويصير مسيئا لتأخير السلام (وإن لم يقعد فى الثانية قدرها بطلت) لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها

ليس حقيقته إلا نفى افتراضه فى ذلك الوقت للمنافاة بينه وبين مفهوم الفرض . فيلزم بالضرورة أن ثبوت الترخص مع قيام الافتراض لايتصوّر إلا فى التأخير ونحوه من عدم إلزام بعض الكيفيات التى عهدت لازمة فى الفرض وهذا المعنى قطعى فى الإسقاط فيلزم كون الفرض ما بقى ، بخلاف الفقير إذا حج حيث يقع عن الفرض إن لم ينو النفل مع أنه لايأثم بتركه لأنه افترض عليه حين صار داخل المواقيت . وأما وقوع الزائد على القراءة المسنونة فرضا لانفلا مع أنه لايأثم بتركها فجوابه ماسلف فى فصل القراءة من أن الواجب أحد الأمرين فارجع إليه . هذا وفيه حديث عائشة رضى الله عنها فى الصحيحين قالت « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد فى صلاة الحضر » وفى لفظ قالت « فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين أتمها فى الحضر وأقرت صلاة السفر على الفريضة الأولى » زاد فى لفظ قال الزهرى : قلت لعروة : فما بال عائشة تتم فى السفر قال : إنها تأولت كما تأول عثمان . وفى لفظ للبخارى قالت « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين . ثم هاجر النبى صلى الله عليه وسلم ففرضت أربعا . فتركت صلاة السفر على الأول » ذكره فى باب من أين أرخوا التاريخ . وهذه الرواية ترد قول من قال : إن زيادة صلاة الحضر كانت قبل الهجرة . وهذا وإن كان موقوفا فيجب حمله على السماع لأن أعداد الركعات لايتكلم فيها بالرأى . وكون عائشة تتم لاينافى ماقلنا : إذ الكلام فى أن الفرض كم هو لا فى جواز إتمام أربع فإنا نقول : إذا أتم كانت الأخريان نافلة . لكن فيه أن المسنون فى النفل عدم بنائه على تحريمة الفرض . فلم تكن عائشة رضى الله عنها تواظب على خلاف السنة فى السفر ، فالظاهر أن وصلها بناء على اعتقاد وقوع الكل فرضا فليحمل على أنه حدث لها تردد أو ظن فى أن جعلها ركعتين للمسافر مقيد بحرجه بالإتمام ، يدل عليه ما أخرجه البيهقى أو الدارقطنى بسند صحيح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها « أنها كانت تصلى فى السفر أربعا ، فقلت لها لو صليت ركعتين ، فقالت : يا ابن أختى إنه لايشق على » وهذا والله أعلم هو المراد من قول عروة : إنها تأولت : أى تأولت أن الإسقاط مع الحرج ، لا أن الرخصة فى التخيير بين الأداء والترك مع بقاء الافتراض فى المخير فى أدائه لأنه غير معقول . هذا مافى كتب الحديث ، وأما المذكور فى بعض كتب الفقه من أنها كانت لاتعدّ نفسها مسافرة بل حيث حلت كانت مقيمة ، ونقل قولها « أنا أم المؤمنين فحيث حللت فهو دارى » لما سئلت عن ذلك فبعيد ، ويقتضى أن لايتحقق لها سفر أبدا فى دار الإسلام ، ولذا كان المروى عن

وعندنا قصر الأوصاف عند الخوف مباح لاواجب . وأما الحديث فلأن التصدق بما لايحتمل التمليك من غير مفترض الطاعة كالعتاق والطلاق والقصاص إسقاط محض لايرتدّ بالردّ فلأن يكون من مفترض الطاعة أولى وعن الثانى بأنه لما أتى مكة صار مستطيعا فيفترض عليه ويأثم بتركه كالأغنياء . وقوله (وإن صلى أربعا) ظاهر . وقوله (وإن لم يقعد قدرها) أى قدر قعدة التشهد (بطلت) صلاته (لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها) لأن القعدة الأخيرة ركن وقد تركها قبل احتياج صلاة المسافر إلى القراءة كاحتياجها إلى القعدة ، فإذا لم يقرأ فى الركعتين وقام إلى الثالثة ونوى الإقامة وقرأ الأخريين جازت صلاته عندهما خلافا لمحمد فكيف تبطل بترك القعدة ؟ وأجيب بأن كلامنا فيما إذا لم يقعد فى الأولى وأتم أربعا من غير نية الإقامة فيكون فيه اختلاط النافلة بالفرض قبل إكماله ، وفيما ذكرتم ليس كذلك فإنه إذا نوى الإقامة صار فرضه أربعا وصارت قراءته فى الأخريين قراءة

(وإذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين) لأن الإقامة تتعلق بدخولها فيتعلق السفر بالخروج عنها . وفيه الأثر عن عليّ رضى الله عنه ، لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا

رسول الله صلى الله عليه وسلم المواظبة على القصر فى صحيح البخارى عن ابن عمر رضى الله عنه « صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت أبا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى ، وقد قال تعالى ـ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ـ » انتهى . وهو معارض للمروى من أن عثمان كان يتم ، والتوفيق أن إتمامه المروى كان حين قام بمنى أيام منى ، ولا شك أن حكم السفر منسحب على إقامة أيام منى فساغ إطلاق أنه أتم فى السفر ، ثم كان ذلك منه بعد مضى الصدر من خلافته لأنه تأهل بمكة على ما رواه أحمد أنه صلى بمنى أربع ركعات فأنكر الناس عليه فقال : أيها الناس إنى تأهلت بمكة منذ قدمت وإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من تأهل فى بلد فليصل صلاة المقيم » مع أن فى الباب ماهو مرفوع ، ففى مسلم عن ابن عباس « فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم فى الحضر أربع ركعات ، وفى السفر ركعتين ، وفى الخوف ركعة » وهذا رفع . ورواه الطبرانى بلفظ « افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين فى السفر كما افترض فى الحضر أربعا » وأخرج النسائى وابن ماجه عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن عمر رضى الله عنه قال « صلاة السفر ركعتان ، وصلاة الأضحى ركعتان ، وصلاة الفطر ركعتان ، وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم » ورواه ابن حبان فى صحيحه ، وإعلاله بأن عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكم به مسلم فى مقدمة كتابه ، ولو لم يكن شىء من ذلك كان فيما حققناه من المعنى المفيد لنفلية الركعتين كفاية . واعلم أن من الشارحين من يحكى خلافا بين المشايخ فى أن القصر عندنا عزيمة أو رخصة ، وينقل اختلاف عباراتهم فى ذلك ، وهو غلط لأن من قال رخصة عنى رخصة الإسقاط وهو العزيمة ، وتسميتها رخصة مجاز وهذا بحيث لايخفى على أحد (قوله وإذا فارق) بيان لمبدإ القصر ، ويدخل فى بيوت المصر ربضه ، وقد صح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قصر العصر بذى الحليفة : وروى ابن أبى شيبة عن عليّ رضى الله عنه أنه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعا ثم قال : إنا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين . فإن قيل : عند المفارقة يتحقق مبدأ الفناء إذ هو مقدّر بغلوة فى المختار . وقيل بأكثر مما سنذكره فى باب الجمعة ، والفناء ملحق بالمصر شرعا حتى جازت الجمعة والعيدان فيه ، ومقتضاه أن لايقصر بتجرد المفارقة للبيوت بل إذا جاوز الفناء . أجيب بأنه إنما ألحق به فيما هو من حوائج أهله المقيمين فيه لا مطلقا ، وأما على قول من منع الجمعة فيه إذا كان منقطعا عن العمران فلا يرد الإشكال . وفى فتاوى قاضيخان : فصل فى الفناء ، فقال : إن

فى الأوليين والقعدة الأولى لم تبق فرضا وإنما يصير مسافرا بقصر الصلاة إذا فارق بيوت المصر من الجانب الذى يخرج منه وإن كان فى غيره من الجوانب بيوت ، لأن السفر ضد الإقامة والشىء إذا تعلق بشىء تعلق ضده بضده وحكمه الإقامة وهو الإتمام لما تعلق بهذا الموضع تعلق حكم السفر بالمجاوزة عنه (وفيه الأثر عن عليّ رضى الله عنه) روى أنه خرج من المصر يريد السفر فحان وقت الصلاة فأتمها ، ثم نظر إلى خصّ أمامه وقال (لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا) والخص : بيت من قصب . واختلفوا فى قدر الانفصال من المصر

(ولايزال على حكم السفر حتى ينوى الإقامة فى بلدة أو قرية خمسة عشر يوما أو أكثر ، وإن نوى أقل من ذلك قصر) لأنه لابد من اعتبار مدة

كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا ، وإن كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر ، هذا وإذا كانت قرية أو قرى متصلة بربض المصر لايقصر حتى يجاوزها . وفى الفتاوى أيضا إن كان فى الجانب الذى خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفى القديم كانت متصلة بالمصر لايقصر حتى يجاوز تلك المحلة . والحاصل أنه قد صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر . ففى عبارة الكتاب إرسال غير واقع ؛ ولو ادعينا أن بيوت تلك القرى داخلة فى مسمى بيوت المصر اندفع هذا لكنه تعسف ظاهر ، ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذى خرج منه ، فلو جاوزها وتحاذيه بيوت من جانب آخر جاز القصر (قوله ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الخ) ظاهر أن المراد حتى يدخل قرية أو بلدا فينوى ذلك وإلا فنية الإقامة بالقرية والبلد متحققة حال سفره إليها قبل دخولها لكن تركه لظهوره ولاستفادته من تعليل ما قبله بقوله لأن الإقامة تتعلق بدخولها وفيه أثر على . قال البخارى تعليقا : وخرج على رضى الله عنه فقصر وهو يرى البيوت ، فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها ، يريد أنه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل له الخ . وقد أسنده عبد الرزاق فصرح به قال : أخبرنا الثورى عن وفاء بن إياس الأسدى قال : خرجنا مع على رضى الله عنه ونحن ننظر إلى الكوفة فصلى ركعتين ثم رجعنا فصلى ركعتين وهو ينظر إلى القرية ، فقلنا له : ألا تصلى أربعا ؟ قال : لا حتى ندخلها . ثم بقاء حكم السفر من حين المفارقة ناويا للسفر إلى غاية نية الإقامة فى بلد خمسة عشر يوما مقيد بأن يكون بعد استكمال مدة السفر وبأن لايكون من دار الحرب وهو من العسكر قبل الفتح . وأيضا اشتراط النية مطلقا فى ثبوت الإقامة ليس واقعا ؛ فإنه لو دخل مصره صار مقيما بمجرد دخوله بلا نية . والأحسن فى الضابط لايزال مسافرا حتى يعزم على الرجوع إلى بلده قبل استكمال مدة السفر ولو فى المفازة ، أو يدخلها بعد الاستكمال ، أو يدخل غيرها فينوى الإقامة بها وحدها خمسة عشر يوما فصاعدا وليست من دار الحرب وهو من العسكر الداخلين ، والمفاهيم المخالفة للقيود كلها مذكورة فى الكتاب مسائل مستقلة ، غير أنه لم يذكر فيه مسئلة العزم على الرجوع ، وهى أنه إذا ثبت حكم السفر بالمفارقة ناويا للسفر ثم بدا له أن يرجع لحاجة أولا فرجع صار مقيما فى المفازة حتى أنه يصلى أربعا ، وقياسه أن لايحل فطره فى رمضان وإن كان بينه وبين بلده يومان لأنه انتقض السفر بنية الإقامة لاحتماله النقض إذ لم يستحكم إذ لم يتم علة ، وكانت الإقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة الإتمام . ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام

فقال الإمام التمرتاشى : الأشبه أن يكون قدر غلوة . واعترض بأن صلاة الجمعة والعيدين يجوز إقامتها فى هذا المقدار من المصر وهى لاتقام إلا فى المصر ، فإن كان هذا الموضع من المصر فكيف جاز القصر ، وإن لم يكن منه كيف جازت هذه الصلاة به ؟ وأجيب بأن فناء المصر إنما يلحق فيما كان من حوائج أهله وقصر الصلاة ليس منها (ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الإقامة فى بلدة أو قرية خمسة عشر يوما) وقوله (أو أكثر) زائد (وإن نوى أقل من ذلك قصر) عندنا . وقال الشافعى فى قول : إذا نوى إقامة أربعة أيام صار مقيما ، وفى قول آخر صار

(قوله فقال الإمام التمرتاشى : الأشبه أن يكون قدر غلوة ، واعترض بأن صلاة الجمعة والعيدين الخ) أقول : الاعتراض لايرد على ماذكره

لأن السفر يجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان . وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم ، والأثر في مثله كالخبر ، والتقييد بالبلدة والقرية يشير إلى أنه لاتصح نية الإقامة في المفازة وهو الظاهر

لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه مالم يثبت علة حكم الإقامة احتاج إلى الجواب (قوله لأن السفر يجامعه اللبث) يعني حقيقة اللبث مع قيام حقيقة السفر يوجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه (قوله وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر) أخرجه الطحاوي عنهما قالا : إذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفي نفسك أن تقيم خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة بها . وإن كنت لاتدري متى تظعن فأقصرها . وروى ابن أبي شيبة : حدثنا وكيع ، حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد . أن ابن عمر كان إذا أجمع على إقامة خمسة عشر يوما أتم . وقال محمد في كتاب الآثار : حدثنا أبو حنيفة ، حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال : إذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوما فأتمم الصلاة ، وإن كنت لاتدري متى تظعن فأقصر (قوله والأثر في مثله كالخبر وهو الظاهر) احتراز عما سيذكره من الرواية عن أبي يوسف لأنه لا مدخل للرأي في المقدرات الشرعية ، وقد ينافيه قوله فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان ، فهذا قياس أصله مدة الطهر ، والعلة كونها موجبة ماكان ساقطا وهي ثابتة في مدة الإقامة وهي الفرع فاعتبرت كميتها بها وهو الحكم ، وإصلاحه بأنه بعد ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق صورة قياس ظاهر فرجحنا به المروي عن ابن عمر على المروي عن عثمان أنها أربعة أيام كما هو مذهب الشافعي . وقد أخرج

مقيما وإن لم ينو . واحتج للأول بقوله تعالى ـ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ـ علق القصر بالضرب في الأرض ، ومن نوى الإقامة فقد ترك الضرب ، والمعلق بالشرط معدوم عند عدمه ، إلا أنا تركنا مادون ذلك بدليل الإجماع ، وللثاني بقول عثمان رضي الله عنه : من أقام أربعا أتم ولم يذكر النية ، وليس بصحيح لأن ترك الضرب يحصل بنية ثلاثة أيام أيضا . والإجماع على عدم جوازها في الأربعة كالإجماع على مادونها ، ذكره الطحاوي . وقد روى عن عثمان خلاف ذلك أيضا فلا يكون حجة . ولنا ماذكر أنه لابد من اعتبار مدة لأن السفر يجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان ، فإن مدة الطهر توجب إعادة ماسقط بالحيض ، والإقامة توجب إعادة ماسقط بالسفر ، فكما قدر أدنى مدة الطهر بخمسة عشر يوما فكذلك يقدر أدنى مدة الإقامة ، ولهذا قدرنا أدنى مدة الحيض والسفر بثلاثة أيام لكونهما مسقطتين (وهو) أي التقدير بمدة الطهر (مأثور) روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا : إذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفي عزمك أن تقيم بها خمسة عشر يوما فأكمل الصلاة ، وإن كنت لاتدري متى تظعن فأقصر . والأثر في مثله من المقدرات الشرعية كالخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العقل لايهتدي إلى ذلك ، وحاشاهم عن الجزاف فكان قولهم معتمدا على السماع ضرورة . لايقال كلامه متناقض لأنه اعتبرها أولا بمدة الطهر وهو رأي منه ، ثم قال (والأثر في مثله) يعني مالا يعقل من المقدرات (كالخبر) لأن ذلك إظهار معنى بعد ثبوت أصله بالأثر لا أن يثبت ذلك بالرأي لأنه لا مدخل له فيه . وقوله (وهو الظاهر) أي الظاهر من الرواية احتراز عما روى عن

الإتقاني بل مورده مافي الكتاب ففيه نوع ركاكة (قوله واحتج للأول بقوله تعالى ـ وإذا ضربتم في الأرض ـ إلى آخر الآية) أقول : وقد منع الشارح أن يكون المراد قصر أجزاء الصلاة في الصحيفة السابقة .

(ولو دخل مصرا على عزم أن يخرج غدا أو بعد غد ولم ينو مدة الإقامة حتى بقى على ذلك سنين قصر) لأن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر وكان يقصر . وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم مثل ذلك (وإذا دخل العسكر أرض الحرب فنووا الإقامة بها قصروا وكذا إذا حاصروا فيها مدينة أو حصنا) لأن الداخل بين أن يهزم فيقرّ وبين أن ينهزم فيفرّ فلم تكن دار إقامة

الستة عن أنس « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة فصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة قيل : كم أقمتم بمكة ؟ قال : أقمنا بها عشرا» ولا يمكن حمله على أنهم عزموا قبل أربعة أيام ، غير أنهم اتفق لهم أنهم استمروا إلى عشر لأن الحديث إنما هو فى حجة الوداع . فتعين أنهم نووا الإقامة حتى يقضوا النسك. نعم كان يستقيم هذا لو كان فى قصة الفتح ، لكن الكائن فيها أنه صلى الله عليه وسلم أقام بمكة تسع عشرة يقصر الصلاة . رواه البخارى من حديث ابن عباس . وحديث أنس فى حجة الوداع قاله المنذرى ، فإنه صلى الله عليه وسلم دخل مكة صبح رابعة من ذى الحجة وهو يوم الأحد ، وبات بالمحصب ليلة الأربعاء . وفى مثل تلك الليلة اعتمرت عائشة من التنعيم . ثم طاف صلى الله عليه وسلم طواف الوداع سحرا قبل الصبح من يوم الأربعاء ، وخرج صبيحته وهو اليوم الرابع عشر فتمت له عشر ليال . ولو قيل : تلك واقعة حال فيجوز كون الإقامة فيها كانت منوية منه صلى الله عليه وسلم فى مكة ومنى فلا يصير له بذلك حكم الإقامة على رأيكم . قلنا : معلوم أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن ليخرج من مكة إلى صبيحة يوم التروية فيكون عزمه على الإقامة بمكة إلى حينئذ ، وذلك أربعة أيام كوامل ، فينتفى به قولكم إن أربعة أقل مدة الإقامة (قوله لأن ابن عمر رضى الله عنهما أقام بأذربيجان) بالذال الساكنة المعجمة بعد همزة والباء مكسورة بعدها الياء المثناة من تحت قرية ، روى عبد الرزاق بسنده أن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر يقصر الصلاة . وروى البيهقى فى المعرفة بإسناد صحيح أن ابن عمر قال : ارتجّ علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر فى غزاة ، فكنا نصلى ركعتين ، وقيد أنه كان مع غيره من الصحابة يفعلون ذلك . وأخرج عبد الرزاق عن الحسن قال : كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنين ، فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين . وأخرج عن أنس بن مالك أنه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلى ركعتين ركعتين (قوله فلم تكن دار إقامة) ومجرد نية الإقامة لا تتم علة فى ثبوت حكم الإقامة كما فى المفازة ، فكانت البلد من دار

أبى يوسف أن الرعاة إذا نزلوا موضعا كثير الكلإ والماء ونووا الإقامة خمسة عشر يوما والكلأ والماء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين ، وكذلك أهل الأخبية ، وقالوا : نية الإقامة فى المفازة إنما لا تصح إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر ، فأما قبل ذلك فتصح لأن السفر لما لم يتم علة كانت نية الإقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة ، وإذا سار ثلاثة أيام ثم نوى كانت ابتداء إيجاب فلا تصح إلا فى مكان ذكره فخر الإسلام فى أصوله فى العوارض المكتسبة . وقوله (ولو دخل مصرا) واضح وأذربيجان صحح بفتح الهمزة والراء وسكون الذال المعجمة . وقوله (وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك) روى عن سعد بن أبى وقاص أنه أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر . وكذلك علقمة بن قيس أقام بخوارزم سنتين كان يقصر الصلاة ، وكذلك روى عن ابن عباس . لا يقال : هذا مخالف لقوله تعالى ـ وإذا ضربتم فى الأرض ـ على ما مر من التقرير لأن المراد به قصر الصفات كما تقدم . وقوله (وإذا دخل العسكر أرض الحرب) حاصل معناه أن نيتهم لم تصادف محلها لأن محلها هو ما يكون

(وكذا إذا حاصروا أهل البغى فى دار الإسلام فى غير مصر أو حاصروهم فى البحر) لأن حالهم مبطل عزيمتهم. وعند زفر رحمه الله: يصح فى الوجهين إذا كان الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهرا. وعند أبى يوسف رحمه الله يصح إذا كانوا فى بيوت المدر لأنه موضع إقامة (ونية الإقامة من أهل الكلأ وهم أهل الأخبية، قيل لا تصح، والأصح أنهم مقيمون) يروى ذلك عن أبى يوسف لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى

الحرب قبل الفتح فى حق أهل العسكر كالمفازة من جهة أنها ليست بموضع إقامة قبل الفتح لأنهم بين أن يهزموا فيقروا أو يهزموا فيفروا، فحالتهم هذه مبطلة عزيمتهم لأنهم مع تلك العزيمة موطنون على أنهم إن هزموا قبل تمام الخمسة عشر وهو أمر مجوّز لم يقيموا، وهذا معنى قيام التردد فى الإقامة فلم تقطع النية عليها. ولا بد فى تحقق حقيقة النية من قطع القصد وإن كانت الشوكة لهم لأن احتمال وصول المدد للعدوّ ووجود مكيدة من القليل يهزم بها الكثير قائم، وذلك يمنع قطع القصد. وبهذا يضعف تعليل أبى يوسف الصحة إذا كانوا فى بيوت المدر لا إن كانوا فى الأخبية لأن مجرد بيوت المدر ليس علة ثبوت الإقامة بل مع النية ولم تقطع. وعلى هذا قالوا فيمن دخل مصرا لقضاء حاجة معينة ليس غير ونوى الإقامة خمسة عشر يوما لا يتم؛ وفى أسير انفلت منهم ووطن على إقامة خمسة عشر فى غار ونحوه لم يصر مقيما (قوله فلا يبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى) يعنى هم لا يقصدون سفرا بل الانتقال من مرعى إلى مرعى؛ وهذا لأن عادتهم المقام فى المفاوز فكانت فى حقهم كالقرى فى حق أهل القرى. وعن أبى يوسف أن الرعاء إذا كانوا فى ترحال فى المفاوز من مساقط إلى مساقط الغيث ومعهم رحالهم وأثقالهم كانوا مسافرين حيث نزلوا مرعى كثير الكلأ والماء واتخذوا المخابز والمعالف والأوارى والخيام وعزموا على إقامة خمسة عشر يوما والماء والكلأ يكفيهم، فإنى أستحسن أن أجعلهم مقيمين، ولا بد من تقييد سفرهم

محل قرار ليس إلا، وهذا دائر بين القرار والفرار كما ذكر فى الكتاب فلم تكن دار إقامة. ويعضد ماروى جابر ابن عبدالله «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة». وقوله (وكذا إذا حاصروا أهل البغى فى دار الإسلام) إنما ذكره وإن كان يعلم حكمه من حكم أهل الحرب لدفع ما عسى يتوهم أن نية الإقامة فى دار الحرب إنما لم تصح لأنها منقطعة عن دار الإسلام فكانت كالمفازة، بخلاف مدينة أهل البغى فإنها فى يد أهل الإسلام فكان ينبغى أن تصح النية (وكذا إذا حاصروهم فى البحر) وقوله (لأن حالهم مبطل عزيمتهم) يشير إلى أن المحل وإن كان صالحا للنية لكن ثمة مانع آخر وهو أنهم إنما يقيمون لغرض، فإذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة. وهذا التعليل يدل على أن قوله فى غير مصر، وقوله فى البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغى وحاصروهم فى الحصن لم تصح نيتهم أيضا لأن مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها. وقوله (فى الوجهين) أى فى محاصرة أهل البغى وأهل الحرب. وقوله (لأنه موضع إقامة) أى بيوت المدر، وذكر الضمير لأن الخبر مذكر، وفرق أبو يوسف بين الأبنية والأخبية بأن موضع الإقامة والقرار هو الأبنية دون الأخبية (ونية الإقامة من أهل الكلإ وهم أهل الأخبية) مختلف فيها؛ فمنهم من يقول (لا تصح) أبدا لأنهم ليسوا فى موضع الإقامة (والأصح أنهم مقيمون، يروى ذلك عن أبى يوسف لأن الإقامة) للمرء (أصل) والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال إلى مكان بينه وبينه مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك،

(قوله ويعضده ماروى جابر بن عبد الله إلى آخر الحديث). أقول: إنما يعضده لو ثبت منه الإقامة فيه

(وإن اقتدى المسافر بالمقيم فى الوقت أتم أربعا) لأنه يتغير فرضه إلى أربع للتبعية كما يتغير بنية الإقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت

بذلك بأن يقصدوا فى الابتداء موضعا مسيرة ثلاثة أيام حتى ينتقض به حكم الإقامة التى كانت لهم ، بعد ذلك يجىء هذا التفصيل ذكره فى البدائع . أما من ليس من أهل البادية بل هو مسافر فلا يصير مقيما بنية الإقامة فى مرعى أو جزيرة (قوله لاتصال المغير) وهو الاقتداء بالسبب وهو الوقت ، وفرض المسافر قابل للتغيير حال قيام الوقت ، فإنه لو نوى الإقامة فيه تغير إلى أربع ، فبعد قبوله للتغير توقف تحقق التغير على مجرد سبب وقد وجد وهو الاقتداء . فإن قيل : انعقاد الاقتداء سببا للتغير موقوف على صحة اقتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه إذ مالم يتغير لزم أحد الأمرين من اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة أو القراءة فقد توقف التغير على الاقتداء وصحته على التغير وهو دور . فالجواب أنه دور معية لا دور ترتب بأن تثبت صحة الاقتداء والتغير معا إلا أنه فى الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتداء لأنه مطلوب شرعا مالم يمنع منه مانع ولا مانع إلا عدم التغير وهو ليس بلازم لفرض ثبوت التغير بما يصلح سببا له فليكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سببا له أيضا فيثبت عند الاقتداء فتثبت الصحة معه . بخلاف ما إذا خرج الوقت لأنه حينئذ لا يقبلها لتقرره فى الذمة ركعتين فيصير كالصبح فلا يمكن فلا يصح . وهذا إذا خرج الوقت قبل الاقتداء . أما إذا اقتدى به فى الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لأنه حين اقتدى صار فرضه أربعا للتبعية كالمقيم وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت ؛ وكذا لو نام خلف الإمام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق أولى : أعنى يتم أربعا ، وإذا كان تغيره ضرورة الاقتداء فلو أفسد صلى ركعتين لزواله ، بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم فى فرضه ينوى النفل حيث يصلى أربعا إذا أفسد لأنه التزم أداء صلاة الإمام وهنا لم يقصد سوى إسقاط فرضه غير أنه تغير ضرورة المتابعة ، بخلاف مالو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الإمام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه إلى الأربع مع أنه صار مقتديا بالخليفة المقيم ، لأنه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الإمام فيأخذ الخليفة صفة الأول ، حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين ؛ ولو أم مسافر مسافرين ومقيمين فقبل أن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الإمام الإقامة فإنه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا أربعا لوجود المغير فى محله ؛ وصلاة من تكلم تامة لأنه تكلم فى وقت لو تكلم إمامه لم تفسد ، فكذا صلاة

وإنما ينتقلون من ماء إلى ماء ومن مرعى إلى مرعى فكانوا مقيمين أبدا . قال (وإن اقتدى المسافر بالمقيم) بين ههنا حكم اقتداء المسافر بالمقيم وعكسه ، والأول يجوز إذا كان فى الوقت ولا يجوز بعد خروجه ، والثانى يجوز فى الوقت وبعد خروجه ، وعلى هذا إذا اقتدى مسافر بمقيم فى الوقت (أتم) صلاته (أربعا لأنه) التزم المتابعة لمن فرضه الأربع ، ومن التزم المتابعة لمن فرضه أربع (يتغير فرضه إلى أربع للتبعية كما يتغير بنية الإقامة) فإن قيل : علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية فكيف يستقيم تعليله بعد ذلك بقوله (لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت) قلت : ذلك تعليل للمقيس عليه ، ومعناه أن الجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب ، فإن المغير فى الأول هو الاقتداء ، وقد اتصل بالسبب وهو الوقت كما أن المعتبر فى الثانى هو نية الإقامة وقد اتصل بالسبب ، وإن اقتدى

(قوله فإن قيل علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية الخ) أقول : الظاهر أن قوله للتبعية هنا فى مكان قوله بنية الإقامة فيما بعده (قوله قلت ذلك التعليل للمقيس عليه ومعناه أن الجامع موجود الخ) أقول : فحينئذ لا يكون تعليلا للمقيس عليه بل إبداء العلة المشتركة

(وإن دخل معه فى فائتة لم تجزه) لأنه لايتغير بعد الوقت لانقضاء السبب ، كما لايتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة أو القراءة (وإن صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم)

المقتدى إذا كان بمثل حاله . ولو تكلم بعد نيته فسدت صلاته لأنه انقلب فرضه أربعا ثم تكلم . ولكن يجب عليه صلاة المسافرين ركعتين لأن الأربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلاة (قوله وإن دخل معه فى فائتة) أى فى فائتة على المأموم المسافر سواء كانت فائتة على الإمام المقيم أولا بأن صلى المقيم ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر فى الظهر لأن الظهر فائتة فى حق المسافر لا فى حق الإمام (قوله اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة الأولى) إن اقتدى به فى الشفع الأول فإنها فرض على المسافر الذى لم يتغير فرضه واجبة على الإمام ، وإنما أطلق اسم النفل مجازا لاشتراكهما فى عدم فساد الصلاة بالترك أو القراءة إن اقتدى به فى الشفع الثانى ، فإن القراءة فيه

به فى غيره لم يجز لعدم اتصال المغير كما إذا نوى الإقامة بعد الوقت ، وإنما قال (وإن دخل معه فى فائتة) ولم يقل وإن اقتدى به فى غير الوقت لئلا يرد عليه ما إذا دخل مسافر فى صلاة المقيم فى الوقت ثم ذهب الوقت فإنها لم تفسد ، وقد وجد الاقتداء بعده لأن الإتمام لزمه بالشروع مع الإمام فى الوقت فالتحق بغيره من المقيمين ، واعترض بأن المتابعة لو استلزمت الإتمام لوجب على مسافر اقتدى به مقيم فأحدث المسافر واستخلف المقيم أن يتم صلاته أربعا لأنه صار متابعا للمقيم ، وليس كذلك فإن فرضه لايتغير . وأجيب بأن الاعتبار فى ذلك للاقتداء والمسافر كان فيه متبوعا لاتابعا . وقوله (فيكون اقتداء المفترض) نتيجة ما قبله وتقريره لأنه لايتغير بعد الوقت ، وإذا لم يتغير كان اقتداؤه عقدا لايفيد موجبه لاستلزامه أحد المحذورين لأنه إن سلم على الركعتين كان مخالفا لإمامه وهو مفسد ، وإن أتم أربعا خلط النفل بالمكتوبة قصدا . والقعدة الأولى فرض فى حقه نفل فى حق الإمام ، وكذلك القراءة فى الأخريين (فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة) إن اقتدى به فى أول الصلاة (أو القراءة) إن اقتدى به فى الشفع الثانى ، وكلمة أو لعناد الخلو دون مانعة الجمع لجواز اجتماعهما ، وذلك أيضا مفسد. واعترض بوجهين : أحدهما أن الإمام لونسى القراءة فى الشفع الأول وقضاها فى الشفع الثانى ينبغى أن يجوز فى هذه الصورة اقتداء المسافر بالمقيم وإن كان بعد خروج الوقت ، لكون القعدة والقراءة فرضين على الإمام أيضا كالمقتدى والثانى أن اقتداء المتنفل بالمفترض فى الشفع الثانى جائز مع أن القراءة على المفترض نفل ، وعلى المتنفل فرض فكان اقتداء المفترض بالمتنفل . وأجيب عن الأول بأن القضاء يلتحق بمحل الأداء فيبقى الشفع الثانى خاليا عن القراءة فكان بناء الموجود على المعدوم وذلك لايجوز . وعن الثانى بأن صلاة المتنفل أخذت حكم الفرض تبعا لصلاة الإمام ، ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعا ، وإن اقتدى المقيمون بمسافر صلى بهم ركعتين وسلم وأتم المقيمون صلاتهم لأن المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين ، وقد أدى ما التزم ولم يتم صلاته فينفرد فى الباقى كالمسبوق إلا أنه لايقرأ فى الأصح . وقوله فى الأصح احتراز عما قال بعض المشايخ من

(قوله والقعدة الأولى فرض فى حقه نفل فى حق الإمام) أقول : لعل المراد أنها كالنفل فى كون تركها غير مفسد وإلا فهى واجبة (قوله وذلك أيضا مفسد) أقول : معطوف على قوله وهو مفسد (قوله وكذلك القراءة فى الأخريين الخ) أقول : القراءة فى الأخريين فرض فى حقه لأنهما نفل له فتفترض القراءة ، بخلاف الإمام فإنه لاتفسد صلاته بترك القراءة فى الأخريين (قوله ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعا) أقول : بخلاف المسافر المقتدى بالمقيم كما يجىء

لأن المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقى كالمسبوق، إلا أنه لا يقرأ فى الأصح لأنه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا ، بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الإتيان أولى قال (ويستحبّ للإمام إذا سلم أن يقول : أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر) لأنه عليه الصلاة والسلام قاله حين

نفل على الإمام . وإن فرض أنه لم يقرأ فى الأوليين لأن قراءته هذه تلتحق بالأوليين لأن فرض القراءة يجب جعله فيهما فيخلو الثانى عن القراءة بالكلية (قوله فى الأصح) احتراز عما قيل يقرءون لأنهم منفردون ، ولهذا يجب السجود عليهم إذا سهوا (قوله احتياطا) فإنه بالنظر إلى الاقتداء تحريمة حين أدركوا أول صلاة الإمام تكره القراءة تحريما ، وبالنظر إلى عدمه فعلا إذ لم يفتهم مع الإمام ما يقضون وقد أدركوا فرض القراءة تستحب . وإذا دار الفعل بين وقوعه مستحبا أو محرما لا يجوز فعله ، بخلاف المسبوق فإنه أدرك قراءة نافلة . ولو فرض أن الإمام لم يكن قرأ فى الأوليين فإنها حينئذ تلتحق بهما ويخلو الشفع الثانى كما ذكرنا فلم يدرك قراءة أصلا حكما إذ ذاك فدارت قراءته بين أن تكون مكروهة تحريما أو ركنا تفسد الصلاة بتركه ، فالاحتياط فى حقه القراءة لأن ارتكاب ترك الفرض أشد من ارتكاب المكروه تحريما (قوله ويستحب له إذا سلم أن يقول : أتموا صلاتكم الخ) لاحتمال أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على

وجوب القراءة فيما يتمون لأنهم منفردون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو إذا سهوا فيه فأشبهوا المسبوقين . ووجه الأصح ما ذكر فى كتاب أنه مقتد تحريمة لا فعلا . يعنى فى الشفع الثانى ، أما أنه مقتد تحريمة فلأنه التزم الأداء معه فى أول التحريمة ، وأما أنه ليس بمقتد فعلا فلأن فعل الإمام قد فرغ بالسلام على رأس الركعتين ، وكل من كان كذلك فهو لاحق ، ولا قراءة على اللاحق لأنه بالنظر إلى كونه مقتديا تحريمة حرم عليه القراءة . وبالنظر إلى كونه غير مقتد فعلا يستحب له القراءة لأن فرض القراءة صار مؤديا فدارت قراءته بين كونه حراما ومستحبا فكان الاحتياط فى الترك ترجيحا للمحرم بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة ، يعنى فى الأخريين لأن الكلام فيه ، فبالنظر إلى كونه مقتديا كانت بدعة ، وبالنظر إلى كونه منفردا كانت فرضا لأنه لم يتأد فرض القراءة فكانت عليه واجبة . فإن قيل : فإذا كانت واجبة كيف قال فكان الإتيان أولى ؟ أجيب بأن الأولوية لا تنافى الوجوب لأن المراد بالأولوية ترجيح جانب الوجود على الترك وهو موجود فى الوجوب وزيادة وفيه ما فيه . وقيل ذكره بمقابلة ما ذكر من قراءة المقيمين بعد فراغ إمامهم المسافر لا بالنظر فى نفسه ، وقيل ذكره فى مقابلة قوله فيتركها احتياطا ومراده أن جعله منفردا لتجب عليه القراءة لو تركها فسدت صلاته أولى من جعله مقتديا وفيه نظر لأنه يجب جعله منفردا (ويستحبّ للإمام إذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر) أى مسافرون ، وهذا يدل على أن العلم بحال الإمام بكونه مقيما أو مسافرا ليس بشرط لأنهم إن علموا أنه مسافر فقوله هذا عبث ، وإن علموا أنه مقيم كان كاذبا فدل على أن المراد به إذا لم يعلموا حاله . وهو مخالف لما ذكر فى فتاوى قاضيخان وغيره أن من اقتدى بإمام لا يدرى أنه مقيم أو مسافر لا يصح اقتداؤه . والتوفيق بينهما ما قيل إن ذلك محمول على ما إذا بنوا أمر الإمام على ظاهر حال الإقامة ، والحال أنه ليس بمقيم وسلم على رأس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم فساد

(قوله فبالنظر إلى كونه مقتديا كانت بدعة) أقول : عبر عن الحرام بالبدعة هنا لتهوين أمره بالنسبة إلى ترك الفرض فإنه مجتهد فيه ، بخلاف ترك فرض القراءة

صلى بأهل مكة وهو مسافر

ظن إقامة الإمام ثم إفساده بسلامه على ركعتين ، وهذا محمل ما فى الفتاوى إذا اقتدى بإمام لايدرى أمسافر هو أو مقيم لايصح ، لأن العلم بحال الإمام شرط الأداء بجماعة انتهى . لا أنه شرط فى الابتداء لما فى المبسوط : رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين فى قرية وهم لايدرون أمسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين ؛ لأن الظاهر من حال من فى موضع الإقامة أنه مقيم ، والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه ، فإن سألوه فأخبرهم أنه مسافر جازت صلاتهم انتهى. وإنما كان قول الإمام ذلك مستحبا لأنه لم يتعين معرفة صحة صلاته لهم فإنه ينبغى أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة . وحديث « أتموا صلاتكم » رواه أبوداود والترمذى عن عمران بن حصين رضى الله عنه قال «غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح . فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلى إلا ركعتين يقول : يا أهل مكة صلوا أربعا فإنا قوم سفر » صححه الترمذى . هذا ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الإمام فنوى الإمام الإقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الإمام ، فإن لم يفعل وسجد فسدت صلاته لأنه مالم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الإمام قبل الإمام . وقد بقى على الإمام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما ، فإن انفرد فسدت ، بخلاف مالو نوى الإمام بعد ماسجد المقتدى فإنه يتم منفردا ، فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد . وتقدمنا فى باب الحدث فى الصلاة مسئلة استخلاف الإمام المسافر مقيما فارجع إليها هناك وأتقنها .

(وهذه مسائل الزيادات) مسافر ومقيم أمّ أحدهما الآخر ، فلما شرعا شكا فى الإمام استقبلا لأن الصلاة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه حكم بفسادها ، وإمامة المقتدى مفسدة ، واحتمال كون كل منهما مقتديا قائم فتفسد عليهما . قيل تأويله إذا افترقا عن مكانهما ، أما قبله فيجعل من عن يمين الآخر مقتديا حملا على السنة ، وقيل لا لأن قيام المقتدى عن اليمين ليس شرطا ليجعل دليلا ، ولو لم يشكا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم أحدث الآخر فخرج ثم شكا فسدت صلاة من خرج أولا لا الثانى لأن الأول سواء كان إماما أو مقتديا لما خرج أولا صار مقتديا بالمتأخر ، ثم إذا خرج الثانى خلا موضع المأموم عن الإمام وذلك مفسد ، بخلاف الثانى فإنه خرج وهو إمام فلا تعلق لصلاته بصلاة غيره ليلزم من فساد صلاة الغير فسادها ويصلى أربعا مسافرا كان أو مقيما ، ويقرأ فى الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين لأن ذلك فرض على المسافر إن كان إماما ، وعلى المقيم إن اقتدى بالمسافر وتحولت إمامته إليه ، واحتمال الاقتداء ثابت ، وإن لم يعلم الأول خروجا فسدت صلاتهما لأن صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم ثابت فى كل منهما ، وكذا إن خرجا معا لفساد صلاة المقتدى منهما لخلوّ مكان الإمام واحتمال الاقتداء فى كل منهما ثابت ، ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدثا ثم شكا فى الإمام لم تفسد صلاتهما بل يقوم المقيم ويتم أربعا

صلاة الإمام . وأما إذا علموا بعد الصلاة بحال الإمام جازت صلاتهم ، وإن لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء ، وبهذا القول يعلم حاله فى الآخرة بقوله فإن قيل فعلى هذا التقرير يجب أن يكون هذا القول واجبا على الإمام لأن إصلاح صلاة القوم يحصل به ، وما يحصل به ذلك فهو واجب على الإمام فكيف قال ويستحب ؟ أجيب بأن إصلاح صلاتهم ليس بمتوقف على هذا القول ألبتة بل إذا سلم على رأس الركعتين وعلم عدم سهوه فالظاهر من حاله أنه

(وإذا دخل المسافر فى مصره أتم الصلاة وإن لم ينو المقام فيه) لأنه عليه الصلاة والسلام وأصحابه رضى الله عنهم كانوا يسافرون ويعودون إلى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد .

ويتابعه المسافر لأن المقيم إن كان إماما كان له أن يصلى أربعا وإن كان مقتديا انتهى اقتداؤه إذا قعد إمامه قدر التشهد ، ويتابعه المسافر فى ذلك لأنه إن كان إماما تمت صلاته فلا تضره المتابعة فى الزيادة ، وإن كان مقتديا انقلب فرضه أربعا ، واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت لما قلنا ، ولو لم يشكا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم الآخر كذلك ثم شكا بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلاة من خرج أولا دون الثانى ، لأن الأول لوكان مقيما ، فإن كان مقتديا بالمسافر لا تفسد صلاته لأنه خرج بعد ما انتهى اقتداؤه ، وإن كان إماما فسدت صلاته لأنه لما خرج أولا صار مقتديا بالمسافر ، فإذا خرج المسافر بعده فسدت صلاته ، فإن كان الأول مسافرا إن كان إماما لم تفسد صلاته لأنه خرج بعد الفراغ عن الأركان فلم يصر مقتديا بالمقيم لانتهاء الاقتداء ، وإن كان مقتديا تفسد صلاته لخروج الإمام بعده ففسدت صلاة من خرج أولا من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد والمتأخر لا تفسد صلاته لأنه منفرد عند الخروج ، ويصلى ركعتين ليصير أربعا ، لأنه إن كان مقيما لابد له من ذلك وإن كان مسافرا فبالاقتداء يجب ذلك واحتمال الابتداء ثابت ، وإن شكا فى الذى خرج أولا فسدت صلاتهما لأن صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم فى حق كل ثابت ، وإن خرجا معا فصلاة المقيم تامة ، لأنه لو كان إماما لم تتحول إمامته إلى المسافر ، وإن كان مقتديا انتهى حكم الاقتداء فصار منفردا ، وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال أنه كان مقتديا وقد خلا مكان إمامه ، وإن شكا بعد ما صليا ثلاثا أو أربعا ولم يحدثا القياس أنه تعتبر الأحوال وتفسد صلاة المقيم لاحتمال أنه كان مقتديا بالمسافر فى الشفع الثانى . وفى الاستحسان : تجوز صلاتهما ، ويجعل المقيم إماما حملا لأمرهما على الصحة لأن الظاهر من المسلم الجرى على موجب الشرع كما قلنا فيمن أحرم بنسكين ونسيهما ، القياس أن تلزمه عمرتان وحجتان . وفى الاستحسان تلزمه حجة وعمرة حملا لأمره على المسنون المتعارف وهو القران ، وكذلك مسافر ومقيم أم أحدهما صاحبه فى الظهر وتركا القعدة على رأس الركعتين فسلما وسجدا للسهو ثم شكا فى الإمام يجعل المقيم إماما ، وكذا لو تركا القراءة فى الأوليين أو إحداهما ، فلما سلما وسجدا للسهو شكا يجعل المقيم إماما إذا جعلنا المقيم إماما فى مسئلتنا ، فإن أحدث المقيم أولا وخرج ثم أحدث المسافر وخرج فسدت صلاة المقيم وجازت صلاة المسافر فإن أحدثا معا أو متعاقبا وخرجا معا فسدت صلاة المسافر بخلو مكان الإمام وجازت صلاة المقيم لأنه منفرد وإن

مسافر حملا لأمره على الصلاح فكان قوله هذا بعد ذلك زيادة إعلام بأنه مسافر وإزالة للتهمة عن نفسه واقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم فإنه قاله حين صلى بأهل مكة وهو مسافر فكان أمرا مستحبا لا واجبا . قال (وإذا دخل المسافر مصره أتم الصلاة) معناه : إذا استكمل المسافر بسيره مسيرة ثلاثة أيام ثم دخل وطنه الأصلى أتم الصلاة وإن لم ينو الإقامة فيه لأن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يسافرون ثم يعودون إلى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد ، وفيه نظر لأن العزم فعل القلب وهو أمر باطن : وليس له سبب ظاهر يقوم مقامه ، بل الظاهر من حال المسافر العائد إلى وطنه أن يكون فى عزمه المقام فيه ، ولعل المراد عزم جديد لمدة الإقامة خمسة عشر يوما فإن الظاهر عدمه ، والاستدلال بالمعقول أظهر وهو أن نية الإقامة إنما تعتبر لصيرورة المسافر مقيما فى مصر

(قوله فإن الظاهر عدمه) أقول : فيه بحث

(ومن كان له وطن فانتقل عنه واستوطن غيره ثم سافر ودخل وطنه الأول قصر) لأنه لم يبق وطنا له ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين . وهذا لأن الأصل أن الوطن الأصلي يبطل بمثله دون

خرجا على التعاقب ولا يعلم أولهما خروجا فسدت صلاتهما لما قلنا فيما تقدم (قوله فانتقل عنه واستوطن غيره) قيد بالأمرين فإنه إذا لم ينتقل عنه بل استوطن آخر بأن اتخذ له أهلا فى الآخر فإنه يتم فى الأول كما يتم فى الثانى (قوله عد نفسه من المسافرين) هو فى الحديث المذكور آنفا حيث قال « فإنا قوم سفر » (قوله وهذا لأن الأصل الخ) قيل الأوطان ثلاثة : وطن أصلي وهو مولد الإنسان أو موضع تأهل به ومن قصده التعيش به لا الارتحال ، ولو تزوج المسافر فى بلد لم ينو الإقامة فيه قيل يصير مقيما وقيل لا . ووطن إقامة وهو ما ينوى الإقامة فيه خمسة عشر يوما فصاعدا على نية أن يسافر بعد ذلك . ووطن سكنى وهو ما ينوى الإقامة به أقل من خمسة عشر يوما . والمحققون على عدم اعتبار الثالث لأنه يوصف السفر فيه كالمفازة ، ولذا تركه المصنف . والأصلي لا ينتقض إلا بالانتقال عنه واستيطان آخر كما قلنا لا بالسفر ولا بوطن الإقامة . ووطن الإقامة ينتقض بالأصلي ووطن الإقامة والسفر . وتقديم السفر ليس بشرط لثبوت الأصلي بالإجماع ، وهل هو شرط لثبوت وطن الإقامة ؟ عن محمد فيه روايتان : فى رواية لا يشترط كما هو ظاهر الرواية ، وفى أخرى إنما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر ، حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل إلى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر لا تصير تلك القرية وطن إقامة وإن كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر ، وكذا إذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل إلى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر ثم نوى الإقامة بها خمسة عشر لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن إقامة . والتخريج على الروايتين فى شرح الزيادات : بغدادى وكوفى خرجا من وطنهما يريدان قصر ابن هبيرة ليقيما به خمسة عشر ، وبين كوفة وبغداد خمسة مراحل والقصر منتصف ذلك ، فلما قدماه خرجا منه إلى الكوفة ليقيما بها يوما ثم يرجعا إلى بغداد فإنهما يتمان الصلاة بها إلى الكوفة لأن خروجهما من وطنهما إلى القصر ليس سفرا وكذا من القصر إلى الكوفة فبقيا مقيمين إلى الكوفة ، فإن خرجا من الكوفة إلى بغداد يقصران الصلاة ، وإن قصدا المرور على القصر لأنهما قصدا بغداد وليس لهما وطن ، أما الكوفى فلأن وطنه بالكوفة نقض وطن القصر . وأما البغدادى فعلى رواية الحسن يتم الصلاة ، وعلى رواية هذا الكتاب : يعنى الزيادات يقصر . وجه رواية الحسن أن وطن البغدادى بالقصر صحيح لأنه نوى الإقامة فى موضعها ولم يوجد

غيره لأن مكثه فى حيز التردد بين أن يكون للسير وبين أن يكون للإقامة فاحتيج إلى النية ، فأما فى مصره فهو متعين للإقامة كما كان قبل السير ، وأما إذا لم يستكمل المسافر مسيرة ثلاثة أيام فهو بمجرد العزم على الدخول فى مصره يصير مقيما وتتم صلاته وإن لم يدخل لما ذكرنا من قبل أنه رفض الإيجاب لا ابتداؤه . وقوله (ومن كان له وطن فانتقل منه) اعلم أن عامة المشايخ قسموا الأوطان على ثلاثة : وطن أصلي وهو مولد الرجل أو البلد الذى تأهل فيه . ووطن إقامة وهو البلد الذى ينوى المسافر فيه الإقامة خمسة عشر يوما ويسمى وطن سفر أيضا . ووطن السكنى وهو البلد الذى ينوى المسافر فيه الإقامة أقل من خمسة عشر يوما . والمحققون منهم قسموا الوطن إلى الأصلي ووطن الإقامة ، ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لأنه لم تثبت فيه الإقامة بل حكم السفر فيه باق . والأصل

(قوله يصير مقيما وتتم صلاته لما ذكر من قبل) أقول : ذكره فى هذا الباب قبل ورقتين تخمينا وهو قوله وقالوا نية الإقامة فى المفازة إنما

السفر . ووطن الإقامة يبطل بمثله وبالسفر وبالأصلى (وإذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلاة) لأن اعتبار النية فى موضعين يقتضى اعتبارها فى مواضع ، وهو ممتنع لأن السفر لا يعرى عنه

ماينقضها . وقيام وطنه بالقصر يمنع تحقق السفر . وجه رواية هذا الكتاب أن وطن الإقامة لايكون إلا بعد تقديم السفر لأن الإقامة من المقيم لغو ، ولم يوجد تقديم السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار مسافرا إلى بغداد انتهى . ورواية الحسن تبين أن السفر الناقض لوطن الإقامة ماليس فيه مرور على وطن الإقامة أو مايكون المرور فيه به بعد سير مدة السفر . ومثاله : فى ديارنا قاهرى خرج إلى بلبيس فنوى الإقامة بها خمسة عشر ، ثم خرج منها إلى الصالحية . فلما دخلها بدا له أن يرجع إلى القاهرة ويمرّ ببلبيس ، فعلى رواية اشتراط السفر بوطن الإقامة يقصر إلى القاهرة . وعلى الأخرى يتم . ومثال انتقاض وطن الإقامة بمثله يبين ماقلنا أيضا ، وهو ماذكروه من خراسانى قدم الكوفة ونوى الإقامة بها شهرا ثم خرج منها إلى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود إلى خراسان ومر بالكوفة فإنه يصلى ركعتين . لأن وطنه بالكوفة كان وطن إقامة . وقد انتقض بوطنه بالحيرة لأنه وطن إقامة مثله . وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لأنه وطن إقامة فكما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له فى موضع فيصلى ركعتين حتى يدخل خراسان وإن لم يكن نوى الإقامة بالحيرة خمسة عشر يوما أتم الصلاة بالكوفة لأن وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج إلى الحيرة لأنه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة كما كان . ولو أن الخراسانى ارتحل من الكوفة يريد مكة فقبل أن يسير ثلاثة أيام ذكر حاجة بالكوفة فعاد فإنه يقصر لأن وطنه بالكوفة بطل بالسفر ، بخلاف مالو عزم على العود إلى الوطن الأصلى فإنه إذا لم يكن بين هذا الموضع الذى بلغ إليه ووطنه مسيرة سفر يصير مقيما ، وإن كان بينهما مدة سفر لايصير مقيما فيقصر حتى يدخل وطنه لأن العزم فى الوجه الأول ترك السفر ، فنية الإقامة قبل استحكام السفر على ماتقدم . وفى الوجه الثانى ترك السفر إلى جهة وقصده إلى جهة أخرى فبقى مسافرا كما كان . وفى النوادر : خرج من مصره مسافرا ثم افتتح الصلاة فسبقه حدث فلم يجد الماء فنوى أن يدخل مصره وهو قريب صار مقيما من ساعته دخل مصره أو لم يدخل ، لأن قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت ، فإذا دخله صلى أربعا ، فإن علم قبل

أن الوطن الأصلى يبطل بالوطن الأصلى دون وطن الإقامة ، وإنشاء السفر وهو أن يخرج قاصدا مكانا يصل إليه فى مدة السفر لأن الشىء إنما يبطل بما فوقه أو ما يساويه وليس فوقه شىء فيبطل بما يساويه . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وقال « أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر » وأما وطن الإقامة فله ما يساويه وما هو فوقه فيبطل بكل منهما وبإنشاء السفر أيضا لأنه ضده . فإن قيل : فهو ضد للوطن الأصلى أيضا فلم لم يبطله ؟ فالجواب : أنه لم يبطله بالأثر لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة إلى الغزوات ولم ينتقض وطنه بالمدينة حيث لم يجدد نية الإقامة بعد الرجوع . وقوله (لأن اعتبار النية فى موضعين يقتضى اعتبارها فى مواضع) يعنى إلى عشرة وخمسة عشر دفعا للتحكم (وهو) أى اعتبارها فى مواضع (ممتنع)

لاتصح إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر ، فأما قبل ذلك فتصح الخ (قوله لأنه ضده الخ) أقول : لظهور مضادة السفر الإقامة (قوله فإن قيل فهو ضد للوطن الأصلى أيضا الخ) أقول : ولك أن تمنع ذلك إلى أن يقوم الدليل . قال ابن الهمام : المسافر لو تزوج ببلده ولم ينو الإقامة فيها قيل يصير مقيما وقيل لا اهـ .

إلا إذا نوى المسافر أن يقيم بالليل فى أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه . لأن إقامة المرء مضافة إلى مبيته (ومن فاتته صلاة فى السفر قضاها فى الحضر ركعتين ، ومن فاتته فى الحضر قضاها فى السفر أربعا) لأن القضاء بحسب الأداء . والمعتبر فى ذلك آخر الوقت لأنه المعتبر فى السببية عند عدم الأداء فى الوقت

أن يدخله أن المـاء أمامه فمشى إليه فتوضأ صلى أربعا أيضا لأنه بالنية صار مقيما ، فبالمشى بعد ذلك فى الصلاة أمامه لا يصير مسافرا فى حق تلك الصلاة وإن قارنت النية فعل السفر حقيقة ؛ لأنه لو جعل مسافرا لفسدت لأن السفر يمنع عنه حرمة الصلاة ، بخلاف الإقامة لأنها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عنه . فلو تكلم حين علم أن المـاء أمامه أو أفسد الصلاة بمفسد ثم وجد المـاء فتوضأ . إن وجده فى مكانه صلى أربعا ، وإن مشى أمامه حتى وجده صلى ركعتين لأنه صار مسافرا ثانيا بالمشى بنية السفر خارج الصلاة ، بخلاف المشى فى حرمة الصلاة ، وقد تكرر لنا أن المسافر يصير مقيما بنية الإقامة فى حرمة الصلاة حتى يتم أربعا . فلنتمم الكلام فيه بذكر ما يستثنى من ذلك وما يتفرع عليه فنقول : يصير مقيما بنية الإقامة فى الصلاة حتى يتغير فرضه إلى الرباعية . إلا إن خرج الوقت وهو فيها فنوى الإقامة لتقرر الفرض ركعتين بخروج الوقت . وإلا أن يكون لاحقا فراغ إمامه المسافر ثم نوى الإقامة ، لأن اللاحق مقتد حكما حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو ، ففراغ الإمام كأنه فراغه وبه يستحكم الفرض ولم يبق محتملا للتغير فى حق الإمام ، فكذا فى حق اللاحق ، بخلاف المسبوق ، وإذا عرف هذا فلو نواها بعد ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تغير ، وكذا لو كان قام إلى الثالثة ساهيا قعد أولا فنواها قبل أن يسجد لأنه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية إلا أنه يعيد القيام والركوع لأنهما نفل فلا ينوبان عن الفرض ، فإن لم ينو حتى سجد لا يتغير لأن النية وجدت بعد خروجه منه ولكنه يضيف إليها أخرى ليكون التطوع بركعتين فيما إذا كان قعد وبأربع فيما إذا لم يكن قعد لمـا عرف فى سجود السهو عندهما ، ولا يضم عند محمد لفساد أصل الصلاة بفساد الفرضية . ولو أن مسافرا صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما أو فى إحداهما وتشهد ثم نواها قبل السلام أو قام إلى الثالثة ثم نواها قبل أن يسجد تحول فرضه أربعا عندهما ويقرأ فى الأخريين قضاء عن الأوليين . وعند محمد تفسد صلاته لمـا مر من فساد الصلاة عنده بترك القراءة فى ركعة ، وكان القياس على قول أبى حنيفة أن تفسد لمـا سلف له من فسادها بتركها فى ركعتين ، لكنه استحسن هنا فقال ببقاء التحريمة وإن تركت القراءة فى الركعتين ، لأن صلاة المسافر بعرض أن تلحقها مدد نية الإقامة فيقضى القراءة فى الباقى فلا يتحقق تقرر المفسد إلا بالخروج عن تلك الصلاة ، بخلاف فجر المقيم ؛ ولا يشكل لو نواها بعد السجود أنها تفسد بالإجماع ، ولو نواها بعد السلام وعليه سهو تقدم أنه يتغير عند محمد خلافا لهما بناء على أن سلام من عليه السهو يخرجه أولا (قوله لأنه) أى آخر الوقت هو المعتبر فى السببية فى حق

لأن إقامته حينئذ إنما تكون بنزوله وترويح دابته . والسفر لا يعرى عن ذلك المقدار فيكون كل مسافر مقيما إن نوى ؛ وهو فاسد لاختلاف اللوازم الدالة على عدم الاجتماع . وقوله (إلا إذا نوى) مستثنى من قوله لم يتم الصلاة . وقوله (لأن إقامة المرء مضافة إلى مبيته) ظاهر ، ألا ترى أن السوقى إذا قيل له أين تسكن يقول فى محلة كذا ونهاره كله فى السوق . وقوله (لأنه المعتبر فى السببية عند عدم الأداء) يعنى عند عدم الأداء قبل آخر الوقت لمـا عرف فى الأصول ؛ ففى آخر الوقت إن كان مسافرا وفاتته الصلاة قضى ركعتين وإن كان فى أول الوقت مقيما ، وإن كان مقيما فيه وفاتته الصلاة قضى أربعا وإن كان فى أوله مسافرا . واعترض بأن كلامنا فى القضاء

(والعاصى والمطيع فى سفرهما فى الرخصة سواء) وقال الشافعى رحمه الله : سفر المعصية لايفيد الرخصة لأنها تثبت

المكلف ، لأنه أوان تقرره دينا فى ذمته وصفة الدين تعتبر حال تقرره كما فى حقوق العباد ، وأما اعتبار كل الوقت إذا خرج فى حقه فليثبت الواجب عليه بصفة الكمال إذ الأصل فى أسباب المشروعات أن تطلب العبادات كاملة ، وإنما تحمل نقصها لعروض تأخيره إلى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه إذا عجز عن أدائها قبله ، وبخروجه عن غير إدراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الأمر على الأصل من اعتبار وقت الوجوب . وقال زفر : إذا سافر وقد بقى من الوقت قدر مايمكنه أن يصلى فيه صلاة السفر يقضى صلاة السفر ، وإن كان الباقى دونه صلى صلاة المقيم لما علم من أن مذهبه أن السببية لاتنتقل من ذلك الجزء وعندنا تنتقل إلى الذى يسع التحريمة وقد أسلفناه ، وعلى هذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم أربعا ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر أنه ترك شيئا فى منزله فرجع فتذكر أنه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فإنه يصلى الظهر ركعتين والعصر أربعا لأن صلاة الظهر صارت كأنها لم تكن وصارت دينا فى الذمة فى آخر وقتها وهو مسافر فيه فصارت فى ذمته صلاة السفر ، بخلاف العصر فإنه خرج وقتها وهو مقيم . ولا يشكل على هذا المريض إذا فاتته صلاة فى مرضه الذى لايقدر فيه على القيام فإنه يجب أن يقضيها فى الصحة قائما لأن الوجوب بقيد القيام غير أنه رخص له أن يفعلها حالة العذر بقدر وسعه إذ ذاك ، فحيث لم يؤدها حالة العذر زال سبب الرخصة فتعين الأصل . ولذلك يفعلها المريض قاعدا إذا فاتت عن زمن

وإذا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سببا لما عرف لا الجزء الأخير . وأجيب بأن بعض المشايخ يقررون السببية على الجزء الأخير وإن فات الوقت ، فجاز أن يكون المصنف قد اختار ذلك . وأقول : الاعتراض ليس بوارد لأن المصنف قال القضاء بحسب الأداء : يعنى أن كل من وجب عليه أداء أربع قضى أربعا ، ومن وجب عليه أداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لانزاع فيه . ثم بين أن المعتبر فى السببية للأداء هو الجزء الأخير من الوقت ، وهذا أيضا لانزاع فيه وبه يتم مراد المصنف . وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت إلى كل الوقت ليظهر أثره فى عدم جواز قضاء العصر الفائت فى اليوم الثانى وقت الاحمرار فذلك شىء آخر لامدخل له فى مراد المصنف ، وهذا واضح فتأمله يغنيك عن التطويل . ونوقض قولهم القضاء بحسب الأداء بما إذا دخل المسافر فى صلاة المقيم ثم ذهب الوقت ثم أفسد الإمام أو المقتدى صلاته على نفسه فإنه يقضى ركعتين صلاة السفر وقد وجب عليه أداء الصلاة أربعا . وأجيب بأنه إنما لزمه الأربع لمتابعة الإمام وقد زال ذلك بالإفساد فعاد إلى أصله ؛ ألا ترى أنه لو أفسد الاقتداء فى الوقت كان عليه أن يصلى صلاة السفر فكذا ههنا . وقوله (والعاصى والمطيع فى سفرهما فى الرخصة سواء) السفر على ثلاثة أقسام : سفر طاعة كالحج والجهاد ، وسفر مباح كالتجارة ، وسفر معصية كقطع الطريق والإباق عن المولى وحج المرأة بلا محرم . والأولان سببان للرخصة بلا خلاف ، وأما الأخير فكذلك عندنا خلافا للشافعى . قال : لأن الرخصة تثبت تخفيفا ، وما كان كذلك لايتعلق بما يوجب التغليظ لأن

(قوله وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت إلى كل الوقت ليظهر أثره فى عدم جواز قضاء العصر الفائت فى اليوم الثانى وقت الاحمرار فذلك شىء آخر الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه لم لاينتقل هنا أيضا إلى كل الوقت ليظهر أثره فى مقيم سافر فى آخر الوقت فيتم صلاته أربعا لكونه مقيما فى أكثره .

تخفيفا فلا تتعلق بما يوجب التغليظ . ولنا إطلاق النصوص ، ولأن نفس السفر ليس بمعصية ، وإنما المعصية مايكون بعده أو يجاوره فصلح متعلق الرخصة .

الصحة ، أما صلاة المسافر فإنها ليست إلا ركعتين ابتداء ، ومنشأ الغلط اشتراك لفظ الرخصة (قوله فلا تتعلق بما يوجب التغليظ) يعنى المعصية . وهذا لأن قصد قطع الطريق وقتال الإمام العدل والإباق للعبد وعدم المحرم ، وقيام العدة للمرأة يوجب صيرورة نقل الخطإ معصية فيمنع الرخصة قياسا على قطاع الطريق فى منعهم من صلاة الخوف إذا خافوا الإمام وعلى زوال العقل بمحظور فى عدم سقوط الخطاب . ولنا إطلاق النصوص : أى نصوص الرخصة قال تعالى ـ ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ـ وقال عليه الصلاة والسلام « يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها » وما قدمنا من الأحاديث المفيدة تعليق القصر على مسمى السفر فوجب إعمال إطلاقها إلا بتقييد ولم يوجد ، أما نص الكتاب فلأنه لو تم القياس الذى عينه لم يصلح مقيدا له عندنا فكيف ولم يتم فلا فلا يصلح مقيدا له ولا لغيره من الأحاديث وذلك لاختلاف الجامع فإن المؤثر فى أصله فى منع الرخصة عدم سببها وذلك أن سبب الرخصة لابد أن يكون مباحا وهو فى صلاة الخوف الخوف وهو فى قطاع الطريق سبب عن نفس المعصية : أعنى قطع الطريق ، وسبب السبب سبب . فلو ثبتت الرخصة أعنى جواز صلاة الخوف لهم كانت المعصية نفسها هى الموجبة للتخفيف ، وكذا زوال العقل هو السبب وهو مسبب عن المعصية نفسها : أعنى شرب المسكر إلى آخر ما قررناه ، بخلاف ما نحن فيه فإن السبب السفر وليس هو مستند إلى قطع الطريق ، فإن الذى صيره مسافرا ليس قطع الطريق بل الشروع فى السير المخصوص لا باعتبار الطريق أصلا فعرا السبب فى نفسه عن المعصية وكانت هى مجاورة له ، وذلك غير مانع من اعتبار ماجاوره شرعا كالصلاة فى المغصوبة والمسح على خف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظائر . وهذا بناء على أن المراد بالسبب الفاعلى لا الغائى .

[فروع] التبع كالعبد والغلام والجندى والمرأة إذا وفاها مهرها والأجير والتلميذ والأسير والمكره تعتبر نية الإقامة والسفر من متبوعهم دونهم فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيتهم ولو نوى المتبوع الإقامة ولا يعلمون اختلفوا فى وقت لزومهم حكم الإقامة فقيل من وقت نية المتبوعين ، وقيل من وقت علمهم كما فى توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل . والأحوط الأول فيكون كالعزل الحكمى فيقضون ماصلوا قصرا قبل علمهم ، وفى العبد المشترك بين مسافر ومقيم ، قيل يتم ، وقيل يقصر ، وقيل إن كان بينهما مهايأة فى الخدمة قصر فى نوبة المسافر وأتم فى نوبة المقيم ، ويتفرع على اعتبار النية من المتبوع أن العبد لو أم سيده فى السفر فنوى السيد الإقامة صحت ، حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين فسدت صلاتهما ، وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد فى الصلاة فسلم على رأس الركعتين فسدت . ولو كان العبد أم مع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الإقامة صحت نيته فى حق

إضافة الحكم إلى وصف يقتضى خلافه فساد فى الوضع (ولنا إطلاق النصوص) قال الله تعالى ـ ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ـ وقال صلى الله عليه وسلم « فرض المسافر ركعتان » وقال « يمسح المقيم يوما وليلة ، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها » والكل كما ترى مطلق ، فزيادة قيد أن لايكون عاصيا نسخ على ماعرف فى الأصول (ولأن نفس السفر ليس بمعصية) إذ هو عبارة عن خروج مديد ، وليس فى هذا المعنى شىء من المعصية (وإنما المعصية ما يكون بعده) كما فى السرقة (أو مجاوره) كما فى الإباق (فصلح) من حيث ذاته (متعلق الرخصة)

. . . .

عبده لا فى حق القوم فى قول محمد ، فيتقدم العبد على رأس الركعتين واحدا من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما أربعا . وهو نظير ما إذا صلى مسافر بمقيمين ومسافرين فأحدث فقدم مقيم لا ينقلب فرض القوم أربعا . وهى المسئلة التى ذكرناها فى باب الحدث فى الصلاة . ثم بما ذا يعلم العبد ؟ قيل ينصب المولى أصبعيه أوّلا ويشير بأصبعه ثم ينصب الأربع ويشير بها . وفى حكم الأسير من بعث إليه الوالى ليؤتى به من بلدة ، والغريم إذا لزمه غريمه أوحبسه إن كان قادرا على أداء ما عليه ومن قصده أن يقضى دينه قبل خمسة عشر يوما فالنية فى السفر والإقامة نيته وإلا فنية الحابس . ولو أسلم كافر مسافر أو بلغ صبى مسافر اختلف فيهما ، فالشيخ أبو بكر بن الفضل على أنه إن كان بينهما وبين المقصد أقل من ثلاثة أيام كانا مقيمين . وقيل يصليان ركعتين ، وقيل الصبى إذا بلغ يصلى أربعا والكافر إذا أسلم يصلى ركعتين بناء على أن نية الكافر معتبرة . ولا يجمع عندنا فى سفر بمعنى أن يصلى العصر مع الظهر فى وقت إحداهما والمغرب مع العشاء كذلك خلافا للشافعى ، بل بأن يؤخر الأولى إلى آخر وقتها فينزل فيصليها فى آخره ويفتتح الآتية فى أول وقتها ، وهذا جمع فعلا لا وقتا . لنا مافى الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير وقتها إلا بجمع ، فإنه جمع بين المغرب والعشاء بجمع ، وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها » يعنى غلس بها فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه صلى الله عليه وسلم وكأنه ترك جمع عرفة لشهرته ، وما فى مسلم من حديث ليلة التعريس أنه صلى الله عليه وسلم قال « ليس فى النوم تفريط ، إنما التفريط فى اليقظة أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى » فيعارض ما فيهما حديث أنس « أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به السير يؤخر الظهر إلى أوّل وقت العصر فيجمع بينهما ، ويؤخر المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق » وفى لفظ لهما عن ابن عمر « كان إذا عجل السير السفر جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق » ويترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوى ، وبأنه أحوط فيقدم عند التعارض ، أو يحمل الشفق المذكور على الحمرة فإنه مشترك بينه وبين البياض الذى يلى أطرافه على ماقدمناه فيكون حينئذ عين ماقلناه من أن ينزل فى آخر الوقت فيصلى الوقتية فيه ثم يستقبل الثانية فى أول وقتها . وقد وقع فى أحاديث الجمع شىء من الاضطراب ، فى بعضها عن ابن عباس رضى الله عنهما « جمع صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر » وفى بعضها « جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر » قيل لابن عباس : ما أراد إلى ذلك ؟ قال : أراد أن لا يحرج أمته . ولم يقل منا ومنهم بجواز الجمع لذلك أحد وكيف ، وما تقدم من حديث ليلة التعريس يعارضه معارضة ظاهرة .

لإمكان الانفكاك عما يجاوره كما إذا غصب خفا ولبسه جاز له أن يمسح عليه لأن الموجب ستر قدميه ، ولا محظور فيه وإنما هو فى مجاوره وهو صفة كونه مغصوبا ، وموضعه أصول الفقه .

(باب صلاة الجمعة)

(باب صلاة الجمعة)

مناسبته مع ماقبله تنصيف الصلاة لعارض ، إلا أن التنصيف هنا فى خاص من الصلاة وهو الظهر ، وفيما قبله فى كل رباعية ، وتقديم العام هو الوجه ، ولسنا نعنى أن الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هى فرض ابتداء نسبته النصف منها . واعلم أولا أن الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والإجماع ، يكفر جاحدها ، قال تعالى ـ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ـ رتب الأمر بالسعى للذكر على النداء للصلاة ، فالظاهر أن المراد بالذكر الصلاة ، ويجوز كون المراد به الخطبة ، وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة ، فالأول ظاهر والثانى كذلك لأن افتراض السعى إلى الشرط وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير . أو لاترى أن من لم يجب عليه الصلاة لايجب عليه السعى إلى الخطبة بالإجماع ، والمذكور فى التفسير أن المراد الخطبة والصلاة وهو الأحق لصدقه عليهما معا . وقال صلى الله عليه وسلم « الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة إلا أربعة : مملوك ، أو امرأة ، أو صبى ، أو مريض » رواه أبوداود عن طارق بن شهاب ، وقال طارق : رأى النبى صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه انتهى . وليس هذا قدحا فى صحبته ولا فى الحديث ، فإن غايته أن يكون مرسل صحابى وهو حجة بل بيان للواقع . قال النووى : الحديث على شرط الشيخين . وأخرج البيهقى من طريق البخارى عن تميم الدارى رضى الله عنه ، عنه صلى الله عليه وسلم قال « الجمعة واجبة إلا على صبى أو مملوك أو مسافر » ورواه الطبرانى عن الحكم بن عمرويه ، وزاد فيه « المرأة والمريض » وروى مسلم عن أبى هريرة وابن عمر رضى الله عنهما أنهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على أعواد منبره « لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين » وعن أبى الجعد الضمرى وكانت له صحبة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه » . رواه أحمد وأبوداود والترمذى والنسائى وحسنه ، وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما . وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه » رواه أحمد بإسناد حسن والحاكم وصححه . وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك ثلاث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين » رواه الطبرانى فى الكبير من حديث جابر الجعفى ، لكن له شواهد فلا يضره تضعيف جابر ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « من ترك الجمعة ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الإسلام وراء ظهره » . وهذا

(باب صلاة الجمعة)

تناسب هذا الباب لما قبله أن كلا منهما ينصف بواسطة الأول بواسطة السفر ، والثانى بواسطة الخطبة ، إلا أن الأول شامل فى كل ذوات الأربع ، والثانى خاص فى الظهر ، والخاص بعد العام لأن التخصيص بعد العموم ، والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق ، والميم ساكن عند أهل اللسان والقراء تضمها . وهى فريضة بالكتاب

(باب صلاة الجمعة)

(قوله أن كلا منهما ينصف بواسطة الخ) أقول : فيه أن قوله أن كلا منهما ينصف بواسطة يجر إلى قوله صلاة الجمعة صلاة ظهر قصرت لافرض مبتدأ ، ولا يخفى عليك توجيهه .

(لاتصح الجمعة إلا فى مصر جامع ، أو فى مصلى المصر ، ولا تجوز فى القرى)

باب يحتمل جزءا وإجماع المسلمين على ذلك ، وإنما أكثرنا فيه نوعا من الإكثار لما نسمع عن بعض الجهلة أنهم ينسبون إلى مذهب الحنفية عدم افتراضها ، ومنشأ غلطهم ما سيأتى من قول القدورى : ومن صلى الظهر يوم الجمعة فى منزله ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته ، وإنما أراد حرم عليه وصحت الظهر ، فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكر . وقد صرح أصحابنا بأنها فرض آكد من الظهر وبإكفار جاحدها . ولوجوبها شرائط فى المصلى : الحرية ، والذكورة والإقامة ، والصحة ، وسلامة الرجلين والعينين . وقالا : إذا وجد الأعمى قائدا لزمته . أجيب بأنه غير قادر بنفسه فلا تعتبر قدرة غيره كالزمن إذا وجد من يحمله . وشرائط فى غيره : المصر ، والجماعة ، والخطبة ، والسلطان ، والوقت ، والإذن العام ، حتى لو أن واليا أغلق باب بلد وجمع بحشمه وخدمه ومنع الناس من الدخول لم تجز أخذا من إشارة قوله تعالى - نودى للصلاة - فإنه أى تشهير (قوله أو فى مصلى المصر) أعنى فناءه فإن المسجد الداخل فيه انتظمه اسم المصر ، وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر متصل به أو منفصل بغلوة ، كذا قدره محمد فى النوادر ، وقيل بميل ، وقيل بميلين ، وقيل بثلاثة أميال ، وقيل إنما تجوز فى الفناء إذ لم يكن بينه وبين المصر مزرعة ، إلا أنه لما أعطى اشتراط المصلى . قال المصنف :

والسنة وإجماع الأمة والمعقول . أما الكتاب فقوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع - أمر بالسعى إلى ذكر الله ، وهى الخطبة التى هى شرط جواز الجمعة والأمر للوجوب ، وإذا كان السعى واجبا إليها فإلى ماهو المقصود وهو الجمعة أولى ، وأكد ذلك بتحريم المباح ، ولا يكون إلا لأمر واجب مقتضى الحكمة . وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم « اعلموا أن الله تعالى كتب عليكم الجمعة فى يومى هذا فى شهرى هذا فى مقامى هذا ، فمن تركها تهاونا بها واستخفافا بحقها وله إمام جائر أو عادل ألا فلا جمع الله شمله ألا فلا صلاة له ، ألا فلا زكاة له ، ألا فلا صوم له ، إلا أن يتوب ، فمن تاب تاب الله عليه » وأما الإجماع فلأن الأمة قد اجتمعت على فرضيتها ، وإنما اختلفوا فى أصل الفرض فى هذا الوقت على ما يجىء ، وأما المعقول فلأنا أمرنا بترك الظهر لإقامة الجمعة ، والظهر فريضة لامحالة ، ولا يجوز ترك الفريضة إلا لفرض هو آكد منه . ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات ، فمنها ماهو فى المصلى كالحرية والذكورة والإقامة والصحة وسلامة الرجلين والبصر عند أبى حنيفة ، ومنها ماهو فى غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والإظهار ، حتى أن الوالى لو أغلق باب المصر وجمع فيه بحشمه وخدمه ولم يأذن للناس بالدخول لم يجزه وقاض ينفذ الأحكام . قال (ولا تصح الجمعة إلا فى مصر جامع) هذا بيان شروط ليست فى نفس المصلى وهو

(قوله ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات : إلى قوله : ومنها ماهو فى غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والإظهار الخ) أقول : فيه بحث ، أما أولا فلأن الوقت سبب لاشرط إلا أن يصار إلى المجاز ، وأما ثانيا فلأن الوقت لابد منه فى سائر الصلوات أيضا . والجواب أنه سبب للوجوب وشرط لصحة المؤدى . وشرطيته للجمعة ليس كشرطيته لسائر الصلوات ، فإن بخروج الوقت لاتبقى صحة للجمعة لاأداء ولاقضاء ، بخلاف سائرها ، ثم المراد من قوله الإظهار الإذن العام ، وهو أن يفتح أبواب الجامع ويؤذن للناس كافة . ه

لقوله عليه الصلاة والسلام « لاجمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا فى مصر جامع » والمصر الجامع : كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام .

والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز فى جميع أفنية المصر : أى وإن لم يكن فى مصلى فيها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « لا جمعة » الخ) رفعه المصنف ، وإنما رواه ابن أبى شيبة موقوفا على علىّ رضى الله عنه : « لاجمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضحى إلا فى مصر جامع أو فى مدينة عظيمة » صححه ابن حزم . ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمى عن علىّ رضى الله عنه قال : لاتشريق ولا جمعة إلا فى مصر جامع . وكفى بقول علىّ رضى الله عنهما قدوة . وأما ما روى ابن عباس رضى الله عنهما « أن أوّل جمعة جمعت بعد جمعة فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجواثا قرية بالبحرين » . فلا ينافى المصرية تسمية الصدر الأول اسم القرية ، إذ القرية تقال عليه فى عرفهم وهو لغة القرآن ، قال الله تعالى ـ وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ـ أى مكة والطائف ، ولا شك أن مكة مصر . وفى الصحاح أن جواثا حصن بالبحرين فهى مصر ، إذ لايخلو الحصن عن حاكم عليهم وعالم ، ولذا قال فى المبسوط : إنها مدينة فى البحرين . وكيف والحصن يكون بأى سور ولا يخلو ما كان كذلك عما قلنا عادة . وما روى عن عبد الرحمن بن كعب عن أبيه كعب بن مالك أنه قال : أول من جمع بنا فى حرّة بنى بياضة أسعد بن زرارة ، وكان كعب إذا سمع النداء ترحم على أسعد بذلك قال : قلت كم كنتم ؟ قال : أربعون ، فكان قبل مقدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة ، ذكره البيهقى وغيره من أهل العلم فلا يلزم حجة لأنه كان قبل أن تفرض الجمعة ، وبغير علمه صلى الله عليه وسلم أيضا على ما روى فى القصة أنهم قالوا : لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام ، وللنصارى يوم ، فلنجعل يوما نجتمع فيه نذكر الله تعالى ونصلى ، فقالوا : يوم السبت لليهود ، ويوم الأحد للنصارى ، فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا إلى إلى مسجد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة ، ثم أنزل الله فيه بعد قدوم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة فتذكر عند هذا ترك النبى صلى الله عليه وسلم التراويح لما اجتمعوا إليه فى الليلة الثالثة مخافة أن يؤمر به ، ولو سلم فتلك الحرّة من أفنية المصر وللفناء حكم المصر فسلم حديث علىّ عن المعارض ، ثم يجب أن يحمل على كونه سماعا لأن دليل الافتراض من كتاب الله تعالى يفيده على العموم فى الأمكنة فإقدامه على نفيها فى بعض الأماكن لايكون إلاعن سماع لأنه خلاف القياس المستمر فى مثله ، وفى الصلوات الباقيات أيضا ، والقاطع للشغب أن قوله تعالى ـ فاسعوا إلى ذكر الله ليس على إطلاقه اتفاقا بين الأمة إذ لايجوز إقامتها فى البرارى إجماعا ولا فى كل قرية عنده ، بل بشرط أن لا يظعن أهلها عنها صيفا ولا شتاء ، فكان خصوص المكان مرادا فيها إجماعا ، فقدّر القرية الخاصة وقدّرنا المصر وهو أولى لحديث علىّ رضى الله عنه ، وهو لو عورض بفعل غيره كان علىّ رضى الله عنه مقدما عليه ، فكيف ولم يتحقق معارضة ماذكرنا إياه ، ولهذا لم ينقل عن الصحابة أنهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع إلا فى الأمصار دون القرى ، ولو كان لنقل ولو آحادا ، ولو مصر الإمام موضعا وأمرهم بالإقامة فيه جاز ، ولو منع أهل مصر أن يجمعوا لم يجمعوا . وقال الفقيه أبو جعفر : إذا نهى مجتهدا لسبب من الأسباب أراد به أن يخرج ذلك الموضع عن أن يكون مصرا جاز ، أما متعنتا وإضرارا فلهم أن يجمعوا على من يصلى ،

ظاهر ، وعرف المصر الجامع بقوله (كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام .

ويقيم الحدود ، وهذا عند أبي يوسف رحمه الله ، وعنه أنهم إذا اجتمعوا فى أكبر مساجدهم لم يسعهم ، والأول اختيار الكرخى وهو الظاهر ، والثانى اختيار الثلجى ، والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز فى جميع أفنية المصر لأنها بمنزلته فى حوائج أهله

ولو مصر مصرا ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لايجمعون إلا بإذن ، ولو دخل القروى المصر يوم الجمعة ونوى أن يمكثه لزمته ، وإن نوى الخروج منه قبل وقتها لاتلزمه. قال الفقيه : إن نوى أن يخرج من يومه ولو بعده لاتلزمه (قوله ويقيم الحدود) احترازا عن المحكم ، والمرأة إذا كانت قاضية فإنه يجوز قضاؤها إلا فى الحدود والقصاص ، واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأن ملك إقامتها فى ملكه (قوله وهو الظاهر) أى من المذهب . وقال أبوحنيفة : المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق وبها رساتيق ووال ينصف المظلوم من الظالم وعالم يرجع إليه فى الحوادث ؛ وهذا أخص مما اختاره المصنف ، قيل وهو الأصح ، وإذا كان القاضى يفتى

ويقيم الحدود) والمراد بالأمير وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم . وإنما قال ويقيم الحدود بعد قوله ينفذ الأحكام لأن تنفيذ الأحكام لايستلزم إقامة الحدود ، فإن المرأة إذا كانت قاضية تنفذ الأحكام وليس لها إقامة الحدود وكذلك المحكم ، واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأنهما لايفترقان فى عامة الأحكام ، فكان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر (وعنه) أى عن أبى يوسف (أنهم إذا اجتمعوا) أى اجتمع من تجب عليهم الجمعة لاكل من يسكن فى ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد لأن من تجب عليهم مجتمعون فيه عادة .قال ابن شجاع :أحسن ماقيل فيه إذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا فى أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد آخر للجمعة وهذا الاحتياج غالب عند اجتماع من عليه الجمعة ، والأول اختيار الكرخى وهو ظاهر الرواية وعليه أكثر الفقهاء والثانى اختيار أبى عبد الله الثلجى . وعن أبى يوسف رواية أخرى غير هاتين الروايتين وهو كل موضع يسكنه عشرة آلاف نفر فكان عنه ثلاث روايات. وقوله (والحكم غير مقصور) يعنى جواز إقامة الجمعة ليس بمحصور فى المصلى (بل تجوز فى جميع أفنية المصر لأنها) أى الأفنية (بمنزلة المصر فى حوائج أهله) ويعرف من هذا التعليل تعريف الفناء ، وهو ما أعد لحوائج أهل المصر ، وفناء الدار وفناء كل شىء كذلك . وقدر شيخ الإسلام وشمس الأئمة السرخسى فناء المصر بالغلوة اعتبارا بما ذكره محمد فى النوادر . وقال الشافعى : المصر ليس بشرط ولا فناؤه ، بل كل قرية يسكنها أربعون من الرجال الأحرار لايظعنون عنها شتاء ولا صيفا تقام فيها الجمعة لقوله تعالى ـ فاسعوا إلى ذكر الله ـ من غير فصل ، ولما روى أن أول جمعة جمعت فى الإسلام بعد المدينة ماجمعت بجواثا ، وهى قرية من قرى عامر بن القيس بالبحرين ، وكتب أبو هريرة إلى عمر يسأله عن الجمعة بجواثا فكتب إليه أن جمع بها وحيثما كنت . والجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم « إلا فى مصر جامع » ينفى إقامتها فى القرى ، والصحابة

(قوله وإنما قال ويقيم الحدود بعد قوله وينفذ الأحكام لأن تنفيذ الأحكام الخ) أقول : الألف واللام فى الأحكام إذا كان للاستغراق وهو الظاهر إذ لاعهد يظهر عدم صحة ماذكره فليتأمل (قوله من عليه الجمعة) أقول : إلى هنا كلام ابن شجاع (قوله ولما روى أن أول جمعة جمعت فى الإسلام) أقول : يعنى فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتابة أبى هريرة رضى الله عنه لتردده فى كون إقامتها فيها بأمره صلى الله عليه وسلم أو لأمر حدث مثل تفرق بعض أهله ، فلا يرد أنه يلزمه أن لاتقام الجمعة فى زمنه صلى الله عليه وسلم ولا فى زمن الصديق رضى الله عنه بمكة على ما توهمه بعض أكابر العلماء : أعنى الأستاذ العلامة ابن كمال باشا فى مجلس بعض أعاظم الوزراء . قال المصنف (بل يجوز فى جميع أفنية المصر) أقول : أى وإن لم يكن فى مصلى فيها

(وتجوز بمنى إن كان الأمير أمير الحجاز ، أو كان مسافرا عندهما . وقال محمد : لاجمعة بمنى) لأنها من القرى

ويقيم الحدود أغنى عن التعدد . وقد وقع شك فى بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضى الناحية وهو قاض يولى الكورة بأصلها فيأتى القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك ، هل هو مصر نظرا إلى أن لها واليا وقاضيا أولا نظرا إلى عدمهما بها؟ والذى يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها وإلا لم تكن قرية أصلا ، إذ كل قرية مشمولة بحكم . وقد يفرق بالفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون إلى دخول المصر فى كل حادثة لفصلها ، وبين ما يأتيها فيفصل فيها ، وإذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغى أن يصلى أربعا بعد الجمعة ينوى بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده بعد ، فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وإن صحت كانت نفلا ، وهل تنوب عن سنة الجمعة ؟ قدمنا الكلام فى باب شروط الصلاة فارجع إليه ، وكذا إذا تعددت الجمعة وشك فى أن جمعته سابقة أولا ينبغى أن يصلى ما قلنا . وأصله أن عند أبى حنيفة لا يجوز تعددها فى مصر واحد . وكذا روى أصحاب الإملاء عن أبى يوسف أنه لا يجوز فى مسجدين فى مصر إلا أن يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين . وكان يأمر بقطع الجسر ببغداد لذلك . فإن لم يكن فالجمعة لمن سبق . فإن صلوا معا أو لم تدر السابقة فسدتا . وعنه أنه يجوز فى موضعين إذا كان المصر عظيما لا فى ثلاثة . وعن محمد يجوز تعددها مطلقا . ورواه عن أبى حنيفة ولهذا قال السرخسى : الصحيح من مذهب أبى حنيفة جواز إقامتها فى مصر واحد فى مسجدين فأكثر ، وبه نأخذ لإطلاق : لا جمعة إلا فى مصر ، شرط المصر . فإذا تحقق تحقق فى حق كل منها . وجه رواية المنع أنها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهى جامعة لها ، والأصح الأول خصوصا إذا كان مصر كبير . فإن فى إلزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر ، مع أن الوجه المذكور مما يتسلط عليه المنع . وما قلنا من الكلام فى وقوعها عن السنة إنما هو إذا زال الاشتباه بعد الأربع لتحقق وقوعها

حين فتحوا الأمصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المنابر وبناء الجمع إلا فى الأمصار والمدن ، وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة . والآية ليست بحجة له لأن المكان مضمر فيها بالإجماع حتى لا تجوز إقامة الجمعة فى البوادى بالإجماع ، فنحن نضمر المصر وهو يضمر القرية ، وجواثا مصر بالبحرين ، وتسمية الراوى قرية لا ينفى ما ذكرنا لأن اسم القرية يطلق على البلدة . وقوله (وتجوز) يعنى إقامة الجمعة (بمنى إن كان الإمام أمير الحجاز أو كان الخليفة مسافرا) وإنما قيد بكونه مسافرا لأحد أمرين : إما للتنبيه على أنه إذا كان مقيما كان بالجواز أولى . وإما لنفى توهم أن الخليفة إذا كان مسافرا لا يقيم الجمعة ، كما إذا كان أمير الموسم مسافرا . وفيه إشارة إلى أن الخليفة أو السلطان إذا طاف فى ولايته كان عليه الجمعة فى كل مصر يكون فيه يوم الجمعة لأن إمامة غيره إنما تجوز بأمره ، فإمامته أولى وإن كان مسافرا . وقوله (لأنها) يعنى منى على تأويل القرية . ويجوز أن يكون التأنيث باعتبار الخبر لأن تقديره لأنها قرية (من القرى) يعنى أنها ليست بمصر ولا من فنائه لزيادته على الغلوة

(قوله وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة) أقول : ليس فيما ذكره ما يدل على أن المصر شرط صحة الجمعة ، بل غايته أن يدل على كونه شرط الوجوب . وجوابه أنه لو صحت لفعلوا فى موضع إعلاما للجواز (قوله لأن إمامة غيره إنما تجوز بأمره الخ) أقول : دلالته على ما ادعاه من وجوب الجمعة على الخليفة إذا طاف فى ولايته غير ظاهرة (قوله فإمامته أولى) أقول : ينتقض بالمرأة إذا كانت سلطانة .

حتى لايعيد بها . ولهذا أنها تتمصر فى أيام الموسم وعدم التعييد للتخفيف . ولا جمعة بعرفات فى قولهم جميعا لأنها فضاء وبمنى أبنية . والتقييد بالخليفة وأمير الحجاز لأن الولاية لهما . أما أمير الموسم فيلى أمور الحج لاغير (ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان أو لمن أمره السلطان)

نفلا . أما إذا دام الاشتباه قائما فلا يجزم بكونها نفلا ليقع النظر فى أنها سنة أولا . فينبغى أن يصلى بعدها السنة لأن الظاهر وقوعها ظهرا لأنه مالم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط الفرض . والله سبحانه أعلم . ومن كان من مكان من توابع المصر فحكمه حكم أهل المصر فى وجوب الجمعة عليه بأن يأتى المصر فليصلها فيه . واختلفوا فيه ؛ فعن أبى يوسف إن كان الموضع يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابعه وإلا فلا . وعنه كل قرية متصلة بربض المصر وغير المتصلة لا . وعنه أنها تجب فى ثلاثة فراسخ . وقال بعضهم قدر ميل . وقيل قدر ميلين . وقيل ستة أميال . وعن مالك ستة . وقيل إن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة وإلا فلا . قال فى البدائع : وهذا حسن (قوله ولهذا أنها) أى منى تتمصر فى الموسم لاجتماع من ينفذ الأحكام ويقيم الحدود والأسواق والسكك ؛ قيل فيها ثلاث سكك ، وغاية مافيها أنه يزول تمصرها بزوال الموسم . وذلك غير قادح فى مصريتها قبله . إذ ما من مصر إلا ويزول تمصره فى الجملة ومع ذلك تقام فيه الجمعة . وهذا يفيد أن الأولى فى الذى قدمناه من قرى مصر أن لايصح فيها إلا حال حضور المتولى . فإذا حضر صحت وإذا ظعن امتنعت . والله أعلم . وعدم التعييد بمنى لا لانتفاء المصرية بل للتخفيف ؛ فإن الناس مشتغلون بالمناسك والعيد لازم فيها فيحصل من إلزامه مع اشتغالهم بما هم فيه الحرج ، أما الجمعة فليست بلازمة . بل إنما تتفق فى أحيان من الزمان فلا حرج مع أنها فريضة والعيد سنة أو واجب ، وإنما اقتصر المصنف على هذا الوجه من التعليل دون التعليل بأن منى من أفنية مكة لأنه فاسد لأن بينهما فرسخين ، وتقدير الفناء بذلك غير صحيح . قال محمد فى الأصل : إذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لايصير مقيما فعلم اعتبارهما شرعا موضعين (قوله لأن الولاية لهما) يعنى أن ثبوت ولاية الإقامة للجمعة هو المصحح بعد كون المحل صالحا للتمصير وهو قائم فى كل منهما ، والخليفة وإن كان قصد السفر للحج فالسفر إنما يرخص فى الترك لا أنه يمنع صحتها ، وسيجىء أنه يجوز للمسافر أن يؤم فى الجمعة ؛ فكذا يجوز أن يأذن فى الإقامة إذا كان ممن له الإذن ، وإن كان إنما قصد الطوف فى ولاياته فأظهر لأنه حينئذ غير مسافر حتى لايقصر الصلاة فى طوفه كالسائح ؛ بخلاف ما إذا كان المحل غير صالح للتمصير فلذا قالوا : إذا سافر الخليفة فليس له أن يجمع فى القرى كالبرارى (قوله أو لمن أمره) فخرج القاضى الذى لم يؤمر بإقامتها ودخل العبد إذا قلد ولاية ناحية فتجوز إقامته

(ولهذا لايعيد بها) فلا تقام فيها الجمعة (ولهذا أنها تتمصر فى أيام الموسم) لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضى والأبنية والأسواق (وعدم التعييد) أى عدم إقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج بأعمال المناسك من الرمى والذبح والحلق فى ذلك اليوم لا لعدم المصرية (ولا جمعة بعرفات فى قولهم جميعا) والفرق أن عرفات فضاء ومنى فيه أبنية . وقوله (أما أمير الموسم فيلى أمور الحاج لاغير) يشير إلى أنه إن استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى لأن له الولاية حينئذ . وقيل إن كان من أهل مكة يقيمها وإن استعمل على الموسم خاصة ، وإن لم يكن من أهلها لايقيم عندهما أيضا . وقوله (ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان) أى للوالى الذى لاوالى فوقه وكان ذلك الخليفة (أو لمن أمره السلطان) وهو الأمير أو القاضى أو الخطباء . وقال الشافعى : ليس ذلك بشرط لما روى أن عثمان رضى الله

لأنها تقام بجمع عظيم ، وقد تقع المنازعة فى التقدم والتقديم ، وقد تقع فى غيره فلا بد منه تتميما لأمره (ومن شرائطها الوقت فتصح ، فى وقت الظهر ولا تصح بعده)

وإن لم تجز أقضيته وأنكحته ، والمرأة إذا كانت سلطانة يجوز أمرها بالإقامة لا إقامتها ، ولمن أمره أن يستخلف وإن لم يؤذن له فى الاستخلاف . بخلاف القاضى لا يملك الاستخلاف إن لم يأذن له فيه . والفرق أن الجمعة مؤقتة تفوت بتأخيرها ، فالأمر بإقامتها مع العلم بأن المأمور عرض للأعراض الموجبة لتفويت أمر بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضى لأن القضاء غير مؤقت . وجواز الإقامة فيما إذا مات والى مصر لخليفته وصاحب الشرط والقاضى إلى أن يصل وال آخر باعتبار أنهم كانوا ممن ينوب عنه فيها حال حياته فبموته لا ينعزلون كما إذا كان حيا فكان الأمر مستمرا لهم ، ولذا قالوا : إذا مات السلطان وله أمراء على أشياء من أمور المسلمين فهم على ولاياتهم يقيمون الجمعة ، بخلاف مالو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالى حيث لا تجوز إقامته لانتفاء ماقلنا ، ولو أمر نصرانى أو صبى على مصر فأسلم وبلغ ليس لهما الإقامة إلا بأمر بعد الإسلام والبلوغ ، ولو قيل لهما إذا أسلمت أو بلغت فصلّ فأسلم وبلغ جاز لهما الإقامة لأن الإضافة فى الولاية جائزة . وعن بعض المشايخ : إذا كان التفويض إليهما قبل الجمعة فأسلم وأدرك جاز لهما الإقامة . كالأمى والأخرس إذا أمرا به فبرأ وحفظ ، وعلى الأول لا يجوز لأن التفويض وقع باطلا ، والمتغلب الذى لا منشور له إن كانت سيرته بين الرعية سيرة الأمراء ويحكم بحكم الولاة تجوز الجمعة بحضرته لأن بذلك تتحقق السلطنة فيتم الشرط ، والإذن بالخطبة إذن بالجمعة وعلى القلب . وفى نوادر الصلاة : إن السلطان إذا كان يخطب فجاء سلطان آخر ، إن أمره أن يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة ، ويجوز له أن يصلى بهم الجمعة لأنه خطب بأمره فصار نائبا عنه ، وإن لم يأمره وسكت فأتم الأول فأراد الثانى أن يصلى بتلك الخطبة لا يجوز لأن سكوته محتمل ، وكذا إذا حضر الثانى وقد فرغ الأول من خطبته فصلى الثانى بتلك الخطبة لا يجوز لأنها خطبة إمام معزول ولم توجد من الثانى ، وهذا كله إذا علم الأول حضور الثانى ، وإن لم يعلم وخطب وصلى والثانى ساكت جازت لأنه لا يصير معزولا إلا بالعلم إلا إذا كتب إليه كتاب العزل أو أرسل رسولا فصار معزولا ، ثم إذا صلى صاحب الشرط جاز لأن عمالهم على حالهم (قوله لأنها تقام بجمع عظيم الخ) حقيقة هذا الوجه أن اشتراط السلطان كى لا يؤدى إلى عدمها كما يفيده فلابد منه تتميما لأمره : أى لأمر هذا الفرض أو الجمع ، فإن ثوران الفتنة يوجب تعطيله ، وهو متوقع إذا لم يكن التقدم عن أمر سلطان تعتقد طاعته أو تخشى عقوبته ، فإن التقدم على جميع أهل المصر يعدّ شرفا ورفعة فيتسارع إليه كل من مالت همته إلى الرياسة

عنه حين كان محصورا بالمدينة صلى علىّ رضى الله عنه بالناس الجمعة ، ولم يرو أنه صلى بأمر عثمان رضى الله عنه وكان الأمر بيده (ولنا أن الجمعة تقام بجمع عظيم) لكونها جامع الجماعات (وقد تقع المنازعة فى التقدم) بأن يقول شخص أنا أتقدم وغيره يقول أنا أتقدم (و) فى (التقديم) بأن يقدم طائفة شخصا وأخرى آخر (وقد يقع فى غيره) أى فى غير أمر التقدم والتقديم من أداء من يسبق إلى الجامع والأداء فى أول الوقت وآخره (فلابد منه) أى من السلطان أو من أمره (تتميما لأمره) وأثر علىّ ليس بحجة لجواز أن ذلك كان بأمر عثمان . سلمناه ولكن إنما فعل لأن الناس اجتمعوا عليه ، وعند ذلك يجوز لأن الناس احتاجوا إلى إقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم . قال (ومن شرائطها) أى من شرائط الجمعة (الوقت) وهو وقت الظهر (فتصح فيه ولا تصح بعده) لما روى

(قوله فلا بد منه : أى من السلطان أو من أمره تتميما لأمره) أقول : فيه نوع تأمل حيث لا يظهر دلالته على كون السلطان شرط صحة الجمعة

لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا مالت الشمس فصلّ بالناس الجمعة » (ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها) لاختلافهما

فيقع التجاذب والتنازع وذلك يؤدى إلى التقاتل . وما روى أن عليا رضى الله عنه أقام بالناس وعثمان رضى الله عنه محصور واقعة حال ، فيجوز كونه عن إذنه كما يجوز كونه عن غير إذنه فلا حجة فيه لفريق ، فيبقى قوله صلى الله عليه وسلم « من تركها وله إمام جائر أو عادل . ألا فلا جمع الله شمله ولا بارك له فى أمره ، ألا ولا صلاة له » الحديث رواه ابن ماجه وغيره حيث شرط فى لزومها الإمام ، كما يفيده قيد الجملة الواقعة حالا مع ماعيناه من المعنى سالمين من المعارض . وقال الحسن : أربع إلى السلطان ، وذكر منها الجمعة والعيدين ، ولا شك أن إطلاق قوله تعالى ـ فاسعوا ـ مقيد بخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعبيد والمسافرين فجاز تخصيصه بظنى آخر فيخص بمن أمره السلطان أيضا (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا مالت الشمس » الخ) وروى « أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير إلى المدينة قال : إذا مالت الشمس فصلّ بالناس الجمعة » وفى البخارى عن أنس رضى الله عنه « كان صلى الله عليه وسلم يصلى الجمعة حين تميل الشمس » وأخرج مسلم عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه « كنا نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا زالت الشمس » الحديث . وأما مارواه الدارقطنى وغيره من حديث عبد الله بن سيدان بكسر السين المهملة قال : شهدت الجمعة مع أبى بكر الصديق رضى الله عنه فكان خطبته قبل الزوال ، وذكر عن عمر وعثمان نحوه ، قال : فما رأيت أحدا عاب ذلك ولا أنكره . لو صح لم يقدح فى خصوص مانحن فيه . فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان . واعلم أن الدعوى مركبة من صحتها فى وقت الظهر لا بعده ؛ فيرد أنه إنما يتم ماذكر دليلا لتمامها إذا اعتبر مفهوم الشرط وهو ممنوع عندهم ، أو يكون فيه إجماع وهو منتف فى جزءى الدعوى لأن مالكا يقول ببقاء وقتها إلى الغروب والحنابلة قائلون بجواز أدائها قبل الزوال ، وقيل إذا كان يوم عيد . ويجاب بأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التى ورد الشرع بها مالم يثبت دليل على نفى اشتراطها ولم يصلها خارج الوقت فى عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطهما وكون الخطبة فى الوقت ، حتى لو خطب قبله لا يقع الشرط وعلى اشتراط نفس الخطبة إجماع ، بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة قدر ما يستقر كل عضو فى موضعه يحمد فى الأولى ويتشهد ويصلى عليه صلى الله عليه وسلم ويعظ الناس ، وفى الثانية كذلك إلا أنه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قاله الشافعى لأنه قام الدليل عند أبى حنيفة رحمه الله على أنه من

« أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير إلى المدينة قبل هجرته قال له : إذا مالت الشمس فصلّ بالناس الجمعة » (ولو خرج الوقت وهو فيها) أى الإمام فى صلاة الجمعة (استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما) أى لاختلاف الظهر والجمعة بدليل تخيير العبد إذا أذن له مولاه فى الجمعة بين أن يصلى الظهر أو الجمعة مع تعين الرفق فى الجمعة بالقلة ، ولو لم يكونا مختلفين لما خير كما فى جناية المدبر بحيث يجب الأقل على مولاه من الأرش أو القيمة بلا خيار لاتحادهما فى المالية ، وبناء فرض على تحريمة فرض آخر لا يصح فى أصح الروايات .

(قوله قال له « إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة » الحديث) أقول : تأمل فى دلالته على عدم صحتها بعده ولو قضاء

(ومنها الخطبة) لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة فى عمره (وهى

السنن أو الواجبات لاشرط على ما سنذكر (قوله ومن شرائطها الخطبة) بقيد كونها بعد الزوال على ماذكرناه ، ومن الفقه والسنة تقصيرها وتطويل الصلاة بعد اشتمالها على ماذكرناه آنفا من الموعظة والتشهد والصلاة وكونها خطبتين . وفى البدائع : قدرهما قدر سورة من طوال المفصل إلى آخره وتقدم أيضا وجه اشتراطها ، وتعاد على وجه الأولوية لو تذكر الإمام فائتة فى صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها ، وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج إلى إعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وإن لم يعد الخطبة أجزأه ، وكذا إذا خطب جنبا ، ويكفى لوقوعها الشرط حضور واحد كذا فى الخلاصة ، وهو خلاف مايفيده ظاهر شرح الكنز حيث قال بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وإن كانوا صما أو نياما انتهى . أما الصلاة فلا بد فيها من الثلاثة على ما يأتى . واعلم أن الخطبة شرط الانعقاد فى حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا فى حق كل من صلاها ، واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لأنها من التسبيات ، فعن هذا قالوا : لو أحدث الإمام فقدم من لم يشهدها جاز أن يصلى بهم الجمعة لأنه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة . والخطبة شرط انعقاد الجمعة فى حق من ينشئ التحريمة فقط ، ألا ترى إلى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة ، فعلى هذا كان القياس فيما لو

وقوله (ومنها) من شرائط الجمعة (الخطبة) وهى اسم لما يخطب به ، وإنما كانت شرطا (لأن النبى صلى الله عليه وسلم ماصلاها فى عمره بدون الخطبة) وفيه بحث . أما أولا فأن يقال : الخطبة يجب أن تكون ركنا ولا تكون شرطا لأنها أقيمت مقام ركعتى الظهر وذلك ركن ، فكذلك ماقام مقامه فلا يتأدى بلا طهارة ولأنها لم يشترط قيامها حالة الأداء ، ولو كانت شرطا لكان يراعى قيامها حالة الأداء كما اشترط قيام الطهارة وستر العورة ، وأما ثانيا فلأنها إذا كانت شرطا كانت من ضروريات صلاة الجمعة لأن شرط الشيء لازم له ، والحديث يدل على دوام وجوده ، والدوام لايستلزم الضرورة ؛ ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سننها كرفع اليدين عند كل تحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرهما ، ولم يكن شيء من ذلك شرطا للصلاة . والجواب عن الأول أنها ليست بركن لأن ركن الشيء مايقوم به ذلك الشيء ، وصلاة الجمعة لاتقوم بالخطبة وإنما تقوم بأركانها فكانت شرطا ، لأن الله تعالى أمر بالسعى إليها فى قوله تعالى ـ فاسعوا ـ فتكون واجبة وليست بمقصودة لذاتها لأن النداء لم يقع لها بل لما هو المقصود وهو صلاة الجمعة حيث قال ـ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ـ ولو كانت مقصودة لكان النداء لها أولهما إن كانتا مقصودتين ، وإذا لم تكن مقصودة لذاتها وهى فرض كانت شرطا لغيرها . وقوله ولو كانت شرطا لكان يراعى قراءة الخطبة حال الأداء . قلنا : الشرط وجودها لا وجودها حال الأداء . وعن الثانى بأن الدوام قد يستلزم الضرورة إذا دل الدليل الخارجى على ذلك ، وقد قام الدليل ههنا على ذلك وهو أنا نعلم بيقين أن شطر الظهر ترك للخطبة والفرض لايترك لغير الفرض فكانت فرضا . فأما أن تكون فرضا لذاتها أو لغيرها لاسبيل إلى الأول لما ذكرنا فتعين الثانى ، وكان لازما من لوازمه فكان شرطا (وهى)

(قوله ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سننها الخ) أقول : فيه أن الترك أحيانا مأخوذ فى تعريف السنة (قوله والفرض لايترك لغير الفرض فكانت فرضا) أقول : هذا يصلح أن يكون دليلا مستقلا على المطلوب بدون التعرض لمواظبة رسول الله عليه الصلاة والسلام فليتأمل ، لكن بقى فيه بحث فإنه منقوض بالمسح على الخفين

قبل الصلاة بعد الزوال) به وردت السنة (ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) بهجرى التوارث (ويخطب قائما على طهارة) لأن القيام فيهما متوارث . ثم هى شرط الصلاة فيستحب فيها الطهارة كالأذان

أفسد هذا الخليفة أن لايجوز أن يستقبل بهم الجمعة . لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم ، لأنه لما قام مقام الأول التحق به حكما . ولو أفسد الأول استقبل بهم فكذا الثانى ، ولو كان الأول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لايجوز . ولو قدم هذا المقدم غيره ممن شهدها قيل يجوز ، وقيل لايجوز لأنه ليس من أهل إقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف ، بخلاف ما لو قدم الأول جنبا شهدها فقدم هذا الجنب طاهرا شهدها حيث يجوز لأن الجنب الشاهد من أهل الإقامة بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف ، بخلاف مالو قدم الأول صبيا أو معتوها أو امرأة أو كافرا فقدم غيره ممن شهدها لم يجز لأنهم لم يصح استخلافهم فلم يصر أحدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف ، فالمتقدم عن استخلاف أحدهم متقدم بنفسه . ولا يجوز ذلك فى الجمعة وإن جاز فى غيرها من الصلوات لاشتراط إذن السلطان للمتقدم صريحا أو دلالة فيها كما قدمنا دون غيرها . ولا دلالة إلا إذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعا وليس أحدهم كذلك . أما فى حق غير الكافر فلعدم الأهلية مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب ، وأما فى الكافر فلأن هذا من أمور الدين ، وهو يعتمد ولاية السلطنة ، ولا يجوز أن يثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين . بخلاف مالو قدم الأول مسافرا أو عبدا حيث يجوز خلافا لزفر على ما سيأتى . فلولم يقدم الأول أحدا فتقدم صاحب الشرطة أو القاضى جاز لأن هذا من أمور العامة وقد قلدهما الإمام ماهو من أمور العامة فنزلا منزلته . ولأن الحاجة إلى الإمام لدفع التنازع فى التقدم وذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل منهما نائبا للسلطان ومن عماله . فلو قدم أحدهما رجلا شهد الخطبة جاز لأنه ثبت لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم (قوله ثم هى شرط الصلاة الخ) هذا صورة قياس علة الحكم فى أصله كونه شرطا للصلاة لكنه مفقود فى الأصل فضلا عن كونه موجودا غير علة ، إذ الأذان ليس شرطا ، فالأولى ماعينه فى الكافى جامعا وهو ذكر الله فى المسجد : أى فى حدوده لكراهة الأذان فى داخله . ويزاد أيضا فيقال ذكر فى المسجد يشترط له الوقت فتستحب الطهارة فيه وتعاد استحبابا إذا

أى الخطبة (قبل الصلاة به وردت السنة) وشرطيتها أيضا تقتضى ذلك (ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) مقدار ثلاث آيات فى ظاهر الرواية . وقال الطحاوى : مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر (به جرى التوارث) ولفظ التوارث إنما يستعمل فى أمر خطير ذى شرف ، وقيل هو حكاية العدل عن العدل ، وهذه القعدة ليست بشرط عندنا بل هى للاستراحة . وقال الشافعى : إنها شرط حتى لايكتفى عنده بالخطبة الواحدة وإن طالت للتوارث ولنا حديث جابر بن سمرة « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما خطبة واحدة ، فلما أسن جعلها خطبتين يجلس بينهما جلسة » وفيه كما ترى دليل على جواز الاكتفاء بخطبة واحدة لأنه إنما فعل ذلك ليكون أروح عليه لا لأنه شرط (ويخطب قائما على طهارة لأن القيام فيهما متوارث) روى أن ابن مسعود لما سئل عن هذا ، قال : ألست تتلو قوله تعالى ـ وتركوك قائما ـ كان النبى صلى الله عليه وسلم يخطب قائما حين انفض عنه الناس بدخول العير المدينة . والذى روى عن عثمان أنه كان يخطب قاعدا إنما فعل ذلك لمرض أو كبر فى آخر عمره . وقوله (فيستحب فيها الطهارة) يعنى عن الجنابة والحدث جميعا كالأذان . ووجه الشبه به أن الخطبة ذكر لها شبه بالصلاة من حيث أنها أقيمت مقام شطر الصلاة وتقام بعد دخول الوقت ، كما أن الأذان أيضا ذكر له شبه بالصلاة من

(ولوخطب قاعدا أو على غير طهارة جاز) لحصول المقصود إلا أنه يكره لمخالفته التوارث وللفصل بينها وبين الصلاة (فإن اقتصر على ذكر الله جاز عند أبي حنيفة رحمه الله . وقالا : لابد من ذكر طويل يسمى خطبة) لأن الخطبة هي الواجبة . والتسبيحة أو التحميدة لاتسمى خطبة . وقال الشافعي لاتجوز حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمتعارف . وله قوله تعالى ـ فاسعوا إلى ذكر الله ـ من غير فصل . وعن عثمان رضي الله عنه أنه قال :

كان جنبا كالأذان (قوله لحصول المقصود) وهو الذكر والموعظة . وهذا لأن المعقول من اشتراطها جعلها مكان الركعتين تحصيلا لفائدتها مع التخفيف حيث لم يحصل مقصودها مع الإتمام . وقد أثر عن علي وعائشة رضي الله عنهما « إنما قصرت لمكان الخطبة » وهذا حاصل مع القعود وما معه لأنها أقيمت مقام الركعتين ليشترط لها ما اشترط للصلاة كما ظن الشافعي رضي الله عنه : ألا ترى إلى عدم اشتراط الاستقبال فيها وعدم الكلام ، فعلم أن القيام فيها لأنه أبلغ في الإعلام إذ كان أنشر للصوت فكان مخالفته مكروها . ودخل كعب بن عجرة المسجد يوم الجمعة وابن أم حكيم يخطب قاعدا فقال : انظروا إلى هذا الخبيث يخطب قاعدا والله تعالى يقول ـ وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك قائما ـ رواه مسلم . ولم يحكم هو ولا غيره بفساد تلك الصلاة ، فعلم أنه ليس بشرط عندهم (قوله لابد من ذكر طويل) قيل أقله عندهما قدر التشهد (قوله وله قوله تعالى ـ فاسعوا إلى ذكر الله ـ) من غير فصل بين كونه ذكرا طويلا يسمى خطبة أو ذكرا لا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الأعم ،

حيث أنه دعاء لها وتقام بعد دخول الوقت . قيل في عبارته نظر لأنه يدل على أن الأذان شرط للصلاة وليس كذلك وهو غلط : لأن قوله كالأذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط للصلاة (ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة جاز لحصول المقصود) وهو الذكر والوعظ . وخالف أبو يوسف والشافعي فيما إذا خطب على غير طهارة . والشافعي وحده إذا خطب قاعدا . لهما في الأول أن الخطبة بمنزلة شطر الصلاة لما في الأثر ، وهو ماروى أن ابن عمر وعائشة قالا : إنما قصرت الجمعة لمكان الخطبة . فكما تشترط الطهارة في الصلاة تشترط فيها . وللشافعي في الثاني أن الخطبة قائمة مقام ركعتين فيشترط فيها مايشترط في الصلاة . والجواب أنها ذكر والمحدث والجنب لايمنعان عن ذكر الله ما خلا القرآن في حق الجنب ، وتأويل الأثر أنها في حكم الثواب كشطر الصلاة لا في شرائطها . وقوله (إلا أنه يكره) استثناء من قوله جاز . وقوله (لمخالفته التوارث) متعلق بقوله خطب قاعدا . وقوله (للفصل بينها وبين الصلاة) يتعلق بقوله أو على غير طهارة ، ولم يذكر أنه يعيدها إذا كان على غير طهارة . وقيل ينبغي أن تعاد استحبابا كإعادة أذانه . وقوله (فإن اقتصر على ذكر الله عز وجل جاز) يعني إذا ذكر الله على قصد الخطبة فقال الحمد لله أو سبحان الله أو لا إله إلا الله جاز عند أبي حنيفة ، وأما إذا قال ذلك لعطاس أو تعجب فلا يجوز بالاتفاق (وقالا : لابد من ذكر طويل يسمى خطبة) وهو مقدار ثلاث آيات عند الكرخي . وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات لله إلى قوله عبده ورسوله (لأن الخطبة هي الواجبة) يعني بالإجماع (والتسبيحة أو التحميدة أو التهليلة لاتسمى خطبة . وقال الشافعي : لايجوز حتى يخطب خطبتين) تشتمل الأولى على التحميدة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوصية بتقوى الله وقراءة آية ، وكذلك الثانية إلا أن فيها بدل الآية الدعاء للمؤمنين والمؤمنات (اعتبارا للتوارث) فإنه جرى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولأبي حنيفة قوله تعالى ـ فاسعوا إلى ذكر الله ـ) والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين ، وقد أطلق

(قوله وهو غلط لأن قوله كالأذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لابقوله وهي شرط الصلاة) أقول : فيه بحث

الحمد لله فأرتج عليه فنزل وصلى (ومن شرائطها الجماعة) لأن الجمعة مشتقة منها (وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام . وقالا : اثنان سواه) قال : والأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده . له أن في المثنى معنى الاجتماع هي منبئة عنه . ولهما أن الجمع الصحيح إنما هو الثلاث لأنه جمع تسمية ومعنى ، والجماعة شرط على

بالقطع ، غير أن المأثور عنه صلى الله عليه وسلم اختيار أحد الفردين : أعنى الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا أو سنة ، لا أنه الشرط الذى لا يجزئ غيره إذ لا يكون بيانا لعدم الإجمال فى لفظ الذكر ، وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب أدلتها ، فهذا الوجه يغنى عن قصة عثمان فإنها لم تعرف فى كتب الحديث بل فى كتب الفقه ، وهى أنه لما خطب فى أول جمعة ولى الخلافة صعد المنبر فقال : الحمد لله ، فأرتج عليه ، فقال : إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وأنتم إلى إمام فعال أحوج منكم إلى إمام قوّال ، وستأتيكم الخطب بعد وأستغفر الله لى ولكم ، ونزل وصلى بهم لم ينكر عليه أحد منهم ، فكان إجماعا منهم ، إما على عدم اشتراطها ، وإما على كون نحو الحمد لله ونحوها تسمى خطبة لغة وإن لم تسمّ به عرفا ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم للذى قال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى « بئس الخطيب أنت » فسماه خطيبا بهذا القدر من الكلام ، والخطاب القرآنى إنما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوى لأن الخطاب مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضى ذلك ، ولأن هذا العرف إنما يعتبر فى محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم . فأما فى أمر بين العبد وربه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة ، ثم يشترط عنده فى التسبيحة والتحميدة أن تقال على قصد الخطبة ، فلو حمد لعطاس لا يجزئ عن الواجب ، ومقتضى هذا الكلام أنه لو خطب وحده من غير أن يحضره أحد أنه يجوز ، وهذا الكلام هو المعتمد لأبى حنيفة فوجب اعتبار مايتفرع عنه ، وفى الأصل قال فيه روايتان ، فليكن المعتبر إحداهما المتفرعة على الأخرى لابد من حضور واحد كما قدمنا ، ولا تجزئ بحضرة النساء وحدهن وتجزئ بحضرة الرجال صمّ أو نيام أو لا يسمعون لبعدهم ولو عبيدا أو مسافرين .

[فرع] يكره للخطيب أن يتكلم فى حال الخطبة للإخلال بالنظم إلا أن يكون أمرا بمعروف لقصة عمر مع عثمان وهى معروفة (قوله وأقلهم عند أبى حنيفة ثلاثة سوى الإمام) ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة ، وقالا اثنان سوى الإمام . وقال الشافعى أربعون ، ولا حجة له فى حديث أسعد بن زرارة أنهم كانوا أربعين ، كما لا حجة لمن نفى اشتراط الأربعين بأن يوم النفور بقى معه صلى الله عليه وسلم اثنا عشر . أما الأول فلأن اتفاق كون عددهم أربعين فى ذلك اليوم لا يقتضى تعين ذلك العدد شرعا ، وما رواه عن جابر : مضت السنة أن فى كل ثلاثة إماما وفى كل أربعين فما فوقه جمعة وأضحى وفطر ضعيف . قال البيهقى : لا يحتج بمثله ، وأما الثانى فلأن كون

عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير ، فالزيادة عليها نسخ . وما روى عن عثمان رضى الله عنه أنه لما صعد المنبر أوّل جمعة ولى قال : الحمد لله فأرتج عليه بالبناء للمفعول وتخفيف الجيم : أى أغلق فنزل وصلى وكان بمحضر من علماء الصحابة ولم ينكر عليه أحد فدل على أن هذا المقدار كاف . قال (ومن شرائطها الجماعة) الجماعة شرط الجمعة بالإجماع والاختلاف فى العدد ؛ فعند أبى حنيفة أقلهم ثلاثة سوى الإمام وعندهما اثنان سواه . قال المصنف (والأصح أن هذا قول أبى يوسف وحده . له أن فى المثنى معنى الاجتماع) لأن فيه اجتماع واحد بآخر والجمعة مبنية على معنى الاجتماع لما ذكر أن الجمعة مشتقة من الجماعة ، وفى الجماعة اجتماع لا محالة (ولهما) أى لأبى حنيفة ومحمد (أن الجمع الصحيح إنما هو الثلاث) يعنى سلمنا أن الجمعة تنبئ عن الاجتماع ، لكن

حدة . وكذا الإمام فلا يعتبر منهم (وإن نفر الناس قبل أن يركع الإمام ويسجد ولم يبق إلا النساء والصبيان استقبل الظهر عند أبي حنيفة . وقالا : إذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلاة صلى الجمعة . فإن نفروا عنه بعد ماركع ركعة وسجد سجدة بنى على الجمعة) خلافا لزفر . هو يقول : إنها شرط فلا بد من دوامها كالوقت . ولهما أن الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة . ولأبي حنيفة أن الانعقاد بالشروع في الصلاة ، ولا يتم ذلك إلا بتمام

الباقي اثنى عشر أو أحد عشر أو ثمانية عشر على اختلاف الروايات قابله رواية كون الباقي أربعين الكل أقوال منقولة في الباقي ، وتصحيح متعين منها بطريقة لم يثبت لنا . وأيضا بقاء أولئك لايستلزم الشروع بهم لجواز شروعه بأكثر بأن رجعوا أوجاء غيرهم فصار المتحقق كون الشرط الجماعة ، فقال أبو يوسف : مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجمع الصيغي أقل مدلوله ثلاثة لايمس مانحن فيه . إذ الشرط ليس جماعة تكون مدلول صيغة الجمع وهما قالا بل الشرط ذلك لأن قوله تعالى ـ فاسعوا ـ صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقا بلفظ الجمع وهو الواو إلى ذكر يستلزم ذاكرا فلزم الشرط جمعا هو مسمى لفظ الجمع مع الإمام وهو المطلوب (قوله إلا النساء والصبيان) يعني من لاتنعقد بهم الجمعة (قوله خلافا لزفر) فعنده إذا نفروا قبل القعدة بطلت . وحاصل المذكور من وجهه

الخطاب ورد للجمع وهو قوله تعالى ـ فاسعوا إلى ذكر الله ـ والجمع الصحيح هو الثلاث (قوله جمعا تسمية ومعنى) فإن قيل : ففيما قاله أبو يوسف كذلك لأنه يعتبر مع الإمام ثلاثة ؟ أجاب بقوله : والجماعة شرط على حدة ، وكذلك الإمام ، فلا يعتبر الإمام من الجماعة وذلك لأن قوله تعالى ـ فاسعوا ـ يقتضي ثلاثة ، وقوله ـ إلى ذكر الله ـ يقتضي ذاكرا فذلك أربعة . ويجب أن يكونوا كلهم ممن يصلح إماما ، حتى إذا كان أحدهم صبيا أومجنونا لايجوز بخلاف العبيد والمسافرين فإن الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم للإمامة ، وكما نفى الآية مادون الثلاث نفى اشتراط الأربعين لعدم دلالته عليه بيقين . وقوله (وإن نفر الناس) اعلم أن الناس إذا نفروا قبل شروعهم في صلاة الجمعة مع الإمام لايصلي الجمعة بلا خلاف ويصلي الظهر . وإن نفروا بعده فإن كان قبل تقييد الركعة بالسجدة استقبل الظهر عند أبي حنيفة وبنى على الجمعة عندهما . وإن كان بعده بنى عليها عندهم خلافا لزفر فإنه يقول : إنها شرط الأداء لأن التحريم منهم مقارنا لتحريم الإمام ليس بشرط بالاتفاق ، ولو كانت شرطا للانعقاد لاشترط ذلك فكانت كالوقت . ودوامه شرط لصحة الجمعة ، فكذا دوامها . ولم يوجد إذا نفروا بعد السجود . ولهما أنها شرط الانعقاد لأن الأداء قد ينفك عنها كما في المسبوق واللاحق ، وما هو كذلك لايشترط دوامها كالخطبة . فإن دوامها إلى تقييد الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق . وأبو حنيفة يقول نعم هو شرط الانعقاد كما ذكرتم ، والانعقاد إنما هو بالشروع في الصلاة ، والصلاة لاتتم إلا بتمام الركعة لأن مادونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض كما تقدم فلابد من دوامها إليها : أي من دوام الجماعة إلى الركعة بحذف المضاف : أي إلى تمام الركعة .

(قوله والجمع الصحيح هو الثلاث لكونه جمعا تسمية ومعنى) أقول : فإن قيل : المسمى بالجمع ليس هو الثلاث بل اللفظ الدال عليها . قلنا : ممنوع فالمراد بالتسمية الإطلاق (قوله لعدم دلالته عليه بيقين) أقول : بخلاف الثلاثة حيث يدل عليها بيقين (قوله ولهما أنها شرط الانعقاد الخ) أقول : معارضة لدليل زفر ، قال فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير : غير أنا أجزأنا افتتاح الإمام وعنده قوم متأهبون ضرورة العجز عن المقارنة انتهى ، فأقول : خرج الجواب عن قول زفر لأن التحرم منهم الخ (قوله لأن الأداء قد ينفك عنها الخ) أقول : كذلك الانعقاد ينفك عنها ، إذ مقارنة التحرم ليست بشرط كما قال زفر (قوله والانعقاد إنما هو بالشروع في الصلاة ، والصلاة لاتتم إلا بتمام الركعة) أقول : الظاهر أن يقال : والشروع فيها لايتم الخ ، لأن ما دون الركعة في محل الرفض فيرتفع الشروع . وفي شرح الجامع الصغير

الركعة لأن ما دونها ليس بصلاة فلابد من دوامها إليها ، بخلاف الخطبة فإنها تنافى الصلاة فلا يشترط دوامها ، ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لأنه لاتنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة (ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا أعمى) لأن المسافر يحرج فى الحضور ، وكذا المريض والأعمى، والعبد مشغول بخدمة المولى ، والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر (فإن حضروا وصلوا مع الناس أجزأهم عن فرض الوقت) لأنهم تحملوه فصاروا كالمسافر إذا صام (ويجوز للمسافر والعبد والمريض أن يؤم فى الجمعة) وقال زفر: لايجزئه لأنه لافرض عليه فأشبه الصبى والمرأة . ولنا أن هذه رخصة ، فإذا حضروا يقع فرضا على ما بيناه .

ووجههم معارضة قياسه على الوقت بقياسهم على الخطبة ، ثم نقض قياسه بأنه لو كانت الجماعة كالوقت لم تصح صلاة المسبوق بركعة فى الجمعة لأنه منفرد فيما يقضيه ، كما لاتصح صلاة الجمعة إذا كان بعضها خارج الوقت وأبو حنيفة يقول إنها شرط الانعقاد لكن انعقاد الصلاة والمصلى تحقق تمامه موقوف على وجود تمام الأركان لأن دخول الشىء فى الوجود بدخول جميع أركانه . فما لم يسجد لايصير مصليا بل مفتتحا الركن ركن ، فكان ذهاب الجماعة قبل السجود كذهابهم قبل التكبير من جهة أنه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلاة ، ويظهر من هذا التقرير أنه يجوز موافقته إياهما فى إلحاق الجماعة بالخطبة فى أنه لايشترط بقاؤها إلى آخر الصلاة وإن خالفهما فى الاكتفاء بوجودها حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل المذكور من وجهه : أى وجه زفر ووجههم ولم نقل وجههما (قوله ولا تجب الجمعة على مسافر الخ) الشيخ الكبير الذى ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه وأطلق فى العبد . وقد اختلفوا فى المكاتب والمأذون والعبد الذى حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة إذا لم يخلّ بالحفظ ، وينبغى أن يجرى الخلاف فى معتق البعض إذا كان يسعى ، ولا تجب على العبد الذى يؤدى الضريبة ، وللمستأجر أن يمنع الأجير عن حضور الجمعة فى قول أبى حفص . وقال الدقاق ليس له منعه ، فإن كان قريبا لايحط عنه شىء . وإن كان بعيدا يسقط عنه بقدر اشتغاله ، فإن قال الأجير : حط عنى الربع بقدر اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك ، والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط . وفى الكافى صح أنه صلى الله عليه وسلم أقام الجمعة بمكة مسافرا (قوله على ما بينا) إشارة إلى قوله لأنهم تحملوا الخ فيقع فرضا فصار كمسافر إذا صام رمضان يقع فرضا

وقوله (بخلاف الخطبة) جواب عن قياسهما الجماعة بها . ووجهه أن الخطبة تنافى الصلاة ، فإن الإمام هو الذى يخطب ، ولا يمكنه أن يخطب فى صلاة فلا يشترط دوامها . وقوله (ولا معتبر ببقاء النسوان) ظاهر . وقوله (ولا تجب الجمعة على مسافر) واضح . وقوله (لأنهم تحملوه) يعنى الحرج ، معناه أن السقوط فرض السعى عنهم لم يكن لمعنى فى الصلاة بل للحرج والضرر . فإذا تحملوا التحقوا فى الأداء بغيرهم وصاروا كمسافر صام وقوله (ويجوز للمسافر) واضح . وقوله (فأشبه الصبى) يعنى فى أن الجمعة ليست بفرض عليهم ، ولو أمّ الصبى فيها لم يجزه ، فكذا من أشبهه (ولنا أن هذه) أى سقوط الجمعة عنهم ، وأنث الإشارة باعتبار الخبر وهو (رخصة) لأن الخطاب عام فيتناولهم . إلا أنهم عذروا دفعا للحرج عنهم (فإذا حضروا يقع فرضا على مابينا) يعنى قوله

الصدر الشهيد وأبو حنيفة رحمه الله يقول : إنه شرط الانعقاد ، والانعقاد إنما يكون بالشروع فى الصلاة ، والشروع لايتم بالتقييد بالسجدة (قوله ووجهه أن الخطبة تنافى الصلاة الخ) أقول : منافى الشىء كيف يكون شرطا له إلا أن يكون المراد بالشرط ما يعم المعد (قال المصنف دفعا للحرج والضرر) أقول : الظاهر أن المراد عن المولى والزوج (قوله على مابينا :

أما الصبي فسلوب الأهلية ، والمرأة لاتصلح لإمامة الرجال ، وتنعقد بهم الجمعة لأنهم صلحوا للإمامة فيصلحون للاقتداء بطريق الأولى (ومن صلى الظهر فى منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته) وقال زفر : لايجزئه لأن عنده الجمعة هى الفريضة أصالة . والظهر كالبدل عنها ، ولا مصير إلى البدل مع القدرة على الأصل . ولنا أن أصل الفرض هو الظهر فى حق الكافة ، هذا هو الظاهر إلا أنه مأمور بإسقاطه

(قوله كره له ذلك الخ) لابد من كون المراد حرم عليه ذلك ، وصحت الظهر لأنه ترك الفرض القطعى باتفاقهم الذى هو آكد من الظهر فكيف لايكون مرتكبا محرما ، غير أن الظهر تقع صحيحة وإن كان مأمورا بالإعراض عنها . وقال زفر : لايجوز لأن الفرض فى حقه الجمعة والظهر بدل عنها لأنه مأمور بأداء الجمعة معاقب بتركها ، ومنهيّ عن أداء الظهر مأمور بالإعراض عنها مالم يقع اليأس عن الجمعة ، وهذا هو صورة الأصل والبدل ، ولا يجوز أداء البدل مع القدرة على الأصل . قلنا : بل فرض الوقت الظهر بالنص ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم « وأوّل وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقا فى الأيام » ودلالة الإجماع أعنى الإجماع على أن بخروج الوقت يصلى الظهر بنية القضاء ، فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ، والمعقول إذ أصل الفرض فى حق الكل مايتمكن كل من أدائه بنفسه ، فما قرب إلى وسعه فهو أحق والظهر أقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة لتوقفها على شرائط لاتتم به وحده ، وتلك ليس فى وسعه ، وإنما يحصل له ذلك اتفاقا باختيار آخرين كاختيار السلطان وقدرته فى الأمر ، واختيار آخر وآخر ليحصل به معهما الجماعة وغير ذلك ، فكان الظهر أولى بالأصلية ، وعلى الأول أن يقال مفاده أن كل وقت ظهر يدخل حين تزول والمطلوب أن كل مازالت دخل وقت الظهر ، وإنما يفاد بعكس الاستقامة لها وهو لايثبت كليا . سلمناه ، لكن خروج الزوال يوم الجمعة من تلك الكلية أعنى العكس معلوم قطعا من الشرع للقطع بوجوب الجمعة فيه والنهى عن تركها إلى

لأنهم تحملوه ، وإذا تحملوه يقع فرضا عنهم لأنه لو لم يقع فرضا عنهم لكان مافرضناه لدفع الحرج حرجا وذلك خلف باطل . أما الصبى فسلوب الأهلية فلم يتناوله الخطاب ، والمرأة لاتصلح لإمامة الرجال . وقوله (وتنعقد بهم) أى بالمسافر والعبد والمريض (الجمعة) إشارة إلى رد قول الشافعى إن هؤلاء تصح إمامتهم ، لكن لايعتد بهم فى العدد الذى تنعقد به الجمعة وذلك لأنهم لما صلحوا للإمامة ، فلأن يصلحوا للاقتداء أولى . وقوله (ومن صلى الظهر فى منزله) ظاهر . وقوله (لأن عنده الجمعة هى الفريضة أصالة) لأنه مأمور بالسعى إليها منهيّ عن الاشتغال عنها بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة ، وهذا صورة الأصل والبدل ، ولا مصير إلى البدل مع القدرة على الأصل ، وهى ثابتة لأن فواتها إنما يكون بفراغ الإمام عن الصلاة وفرض المسئلة قبل ذلك (ولنا أن أصل الفرض هو الظهر فى حق الناس كافة) لأن التكليف بحسب القدرة ، والمكلف بالصلاة فى هذا الوقت متمكن بنفسه من أداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لاتتم به وحده فكان التكليف بالجمعة تكليفا بما ليس فى الوسع إلا أنه أمر بإسقاط الظهر بأداء الجمعة عند استجماع شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروها . وقوله (هذا هو الظاهر) تلويح منه إلى غير ذلك ، فإنه نقل عن محمد أن فرض الوقت الجمعة وله إسقاطها بالظهر .

يعنى قوله لأنهم تحملوه ، وإذا تحملوه يقع فرضا ، لأنه لولم يقع فرضا لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجا وذلك خلف باطل) أقول : وفى الملازمة نوع تأمل .

بأداء الجمعة ، وهذا لأنه متمكن من أداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لاتتم به وحده ، وعلى التمكن يدور التكليف (فإن بدا له أن يحضرها فتوجه إليها والإمام فيها بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعى ، وقال : لايبطل حتى يدخل مع الإمام) لأن السعى دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه . والجمعة فوقها فينقضها وصار كما إذا توجه بعد فراغ الإمام . وله أن السعى إلى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها فى حق ارتفاض الظهر

الظهر ، ولا يخفى ضعف الوجه الثالث ، إذ لو تم استلزم عدم وجوب الجمعة على كل فرد والمتحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الامتثال توفر الشروط ، والمعول عليه الوجه الثانى ، وهو يستلزم عدم تخصيص الأول فيلزم أن وجهه حينئذ وجوب الظهر أولا ثم إيجاب إسقاطه بالجمعة ، وفائدة هذا الوجوب حينئذ جواز المصير إليه عند العجز عن الجمعة إذ كانت صحتها تتوقف على شرائط ربما لاتتحصل فتأمل ، وإذا كان وجوب الظهر ليس إلا على هذا المعنى لم يلزم من وجوبها كذلك صحتها قبل تعذر الجمعة ، والفرض أن الخطاب قبل تعذرها لم يتوجه عليه إلا بها (قوله بطلت ظهره عند أبي حنيفة بالسعى) هذا إذا كان الإمام فى الصلاة بحيث يمكنه أن يدركها ، وإن لم يدركها أو كان لم يشرع بعد لكنه لايرجو إدراكها للبعد ونحوه لاتبطل عند أبي حنيفة عند العراقيين ، وتبطل عنده فى تخريج البلخيين وهو الأصح ، ثم المعتبر فى السعى الانفصال عن داره فلا تبطل قبله على المختار ، وقيل إذا خطا خطوتين فى البيت الواسع تبطل (قوله حتى يدخل مع الإمام) وفى رواية حتى يتمها معه حتى لو أفسدها بعد الشروع فيها لايبطل الظهر ، ولا فرق على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى إلى الجمعة بطل ظهره على الخلاف . وقال زفر : لايبطل ظهر المعذور لأن الجمعة ليست فرضا عليه . قلنا إنما رخص له تركها للعذر ، وبالالتزام التحق بالصحيح (قوله لأن السعى دون الظهر) لأنه حسن لمعنى فى غيره بخلاف الظهر ، ونقض الظهر وإن كان مأمورا به لكنه لضرورة أداء الجمعة ؛ إذ نقض العبادة قصدا بلا ضرورة حرام فلا تنتقض دون أدائها وليس السعى الأداء ، وحاصل وجه قول أبي حنيفة أن

وروى عنه أنه قال : لا أدرى ما أصل فرض الوقت فى هذا اليوم ولكنه سقط عنه الفرض بأداء الظهر أو الجمعة ، يريد به أن أصل الفرض أحدهما لابعينه ويتعين بفعله ، ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ماذكره فى الكتاب . وقوله (فإن بدا له) أى بدا لمن صلى الظهر فى منزله قبل صلاة الإمام معذورا كان أو غيره (أن يحضرها فتوجه والإمام فيها) فإما أن يدرك الجمعة مع الإمام أولا ، فإن أدرك الصلاة مع الإمام انتقض ظهره وانقلب نفلا ، وهذا لم يذكره فى الكتاب ، وإن لم يدركه (بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعى ، وقال : لايبطل حتى يدخل مع القوم) وإنما لم يذكر القسم الأول لأنه يفهم من إشارة هذا القسم لأنه يشير إلى أن الإتمام مع الإمام ليس بشرط لنقض الظهر عندهما بل الدخول كاف ، وإذا كان بالدخول ينتقض فبالإتمام أولى (لأن السعى دون الظهر) إذ هو ليس بمقصود بنفسه بل هو وسيلة إلى أداء الجمعة ، والظهر فرض مقصود وما هو دون الشيء (لاينقضه بعد تمامه والجمعة فوقه) لأنا أمرنا بإسقاطه بها فجاز أن تنقضه ، وإنما أنث الظهر فى الكتاب بتأويل الصلاة ، وإذا لم يكن التوجه ناقضا لضعفه كان كما إذا توجه بعد فراغ الإمام (ولأبي حنيفة أن السعى) وهو المشى لامسرعا (إلى الجمعة من خصائصها) لكونها صلاة مخصوصة بمكان لاتمكن الإقامة إلا بالسعى إليها فكان السعى مخصوصا بها ، بخلاف سائر الصلوات لأن أداءها صحيح فى كل مكان ، وإذا كان من خصائصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من أركانها بجامع الاختصاص فيؤثر فى ارتفاض الظهر احتياطا ، إذ الأقوى يحتاط لإثباته مالا يحتاط

احتياطا ، بخلاف مابعد الفراغ منها لأنه ليس بسعى إليها (ويكره أن يصلى المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة فى المصر ، وكذا أهل السجن) لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هى جامعة للجماعات ، والمعذور قد يقتدى به غيره ، بخلاف أهل السواد لأنه لاجمعة عليهم (ولو صلى قوم أجزأهم) لاستجماع شرائطه (ومن أدرك الإمام يوم الجمعة صلى معه ما أدركه) وبنى عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم « ما أدركتم فصلوا ، وما فاتكم

الاحتياط فى الجمعة نقض الظهر للزوم الاحتياط فى تحصيلها وهو به فينزل ماهو من خصائصها منزلتها لذلك لأنه المحقق للاحتياط فى تحصيلها ، وإنما كان السعى من خصائصها لأنه أمر به فيها ونهى عنه فى غيرها ، قال الله تعالى ـ فاسعوا إلى ذكر الله ـ وقال صلى الله عليه وسلم « إذا أتيتم الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون » الحديث ، فكان الاشتغال به كالاشتغال بها ، فالنقض به كالنقض بها إقامة للسبب العادى مقام المسبب احتياطا ومكنة الوصول ثابتة نظرا إلى قدرة الله وهى تكفى للتكليف ، بخلاف ما إذا كان السعى بعد الفراغ منها لأنه ليس إليها ولا إمكان للوصول ، وهذا التقرير بناء على أن المراد بالسعى مايقابل المشى وليس كذلك ، وكذا البطلان غير مقتصر على السعى بل لو خرج ماشيا أقصد مشى بطلت ، ألا يرى أنهم أوردوا الفرق بين السعى إلى الجمعة وتوجه القارن إلى عرفات حيث لم تبطل به عمرته حتى يقف بأنه منهىّ عنه لا مأمور به فلا ينزل منزلته مع أنه ليس هناك جامع السعى منصوصا ليطلب وجه الفرق فى الحكم بعد وجود الجامع . فالحق فى التقرير أنه مأمور بعد إتمام الظهر بنقضها بالذهاب إلى الجمعة ، فذهابه إليها شروع فى طريق نقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية (قوله ويكره أن يصلى المعذورون الظهر بجماعة) قبل الجمعة وكذا بعدها ، ومن فاتتهم الجمعة فصلوا الظهر تكره لهم الجماعة أيضا (قوله لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هى جامعة للجماعات) هذا الوجه هو مبنى عدم جواز تعدد الجمعة فى المصر الواحد ، وعلى الرواية المختارة عند السرخسى وغيره من جواز تعددها ، فوجهه أنه ربما يتطرّق غير المعذور إلى الاقتداء بهم ، وأيضا فيه صورة معارضة الجمعة بإقامة غيرها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم) أخرج الستة فى كتبهم عن أبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها تمشون وعليكم السكينة ، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا » وأخرجه أحمد وابن حبان فى النوع الثانى والسبعين من القسم الأول عن سفيان بن عيينة عن

لإثبات الأضعف . واعترض بأن السعى الموصل إلى الجمعة مأمور به ، وهذا السعى ليس بموصل . سلمناه ولكنه ضعيف لأنه وسيلة فلا يرفض القوىّ . سلمناه ، لكن الظهر إنما يبطل فى ضمن أداء الجمعة لأن نقض العبادة قصد إحرام ، وإذا لم يؤد لم ينتقض . سلمناه ، لكنه ينتقض بمسئلة القارن إذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته فإنه يصير رافضا لها ، ولو سعى إلى عرفات لايصير به رافضا لعمرته . وأجيب عن الأول بأن الحكم دار مع الإمكان لكون الإمام فى الجمعة والإدراك ممكن بإقدار الله تعالى . وعن الثانى بأنه لما نزل منزلتها صار قويا وهو الجواب عن الثالث لأنه صار الإبطال فى ضمنه كالإبطال فى ضمنها ، وعن الرابع بأنه لانقض على وجه القياس لأنهما : أى العمرة والجمعة سواء فى الارتفاض فيه ، وأما فى الاستحسان فإنه إنما لاترتفض العمرة لكون السعى فيها منهيا عنه قبل طواف العمرة فضعف فى نفسه ، والسعى إلى الجمعة مأمور به فكان فى نفسه قويا ، ولا يلزم من إبطال القوى إبطال الضعيف . وقوله (بخلاف مابعد الفراغ منها) جواب عن قياسهما وهو واضح . وقوله (ويكره أن يصلى المعذور الظهر بجماعة الخ) ظاهر . قال (ومن أدرك الإمام يوم الجمعة) إذا أدرك الإمام فى صلاة الجمعة راكعا

فاقضوا » (وإن كان أدركه فى التشهد أو فى سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما . وقال محمد رحمه الله : إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة ، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر) لأنه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فى حقه . فيصلى أربعا اعتبارا للظهر ويقعد لامحالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ،

الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة مرفوعا وقال « وما فاتكم فاقضوا » قال مسلم : أخطأ ابن عيينة فى هذه اللفظة . ولا أعلم رواها عن الزهرى غيره . وقال أبوداود : قال فيه ابن عيينة وحده « فاقضوا » ونظر فيه بأن أحمد رواه فى مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى به وقال « فاقضوا » ورواه البخارى فى كتابه المفرد فى الأدب من حديث الليث عن الزهرى به وقال « فاقضوا » ومن حديث سليمان عن الزهرى به نحوه ، ومن حديث الليث : حدثنا يونس عن الزهرى عن أبى سلمة وسعيد عن أبى هريرة رضى الله عنه كذلك ، ورواه أبو نعيم فى المستخرج عن أبى داود الطيالسى عن ابن أبى حبيب عن الزهرى به نحوه ، فقد تابع ابن عيينة جماعة ، وبين اللفظين فرق فى الحكم ، فمن أخذ بلفظ « أتموا » قال مايدركه المسبوق أول صلاته . ومن أخذ بلفظ « فاقضوا » قال : مايدركه آخرها . قال صاحب تنقيح التحقيق : الصواب أنه لافرق . فإن القضاء هو الإتمام فى عرف الشارع ، قال تعالى ـ فإذا قضيتم مناسككم ـ فإذا قضيت الصلاة ـ اهـ . ولا يخفى أن وروده بمعناه فى بعض الإطلاقات الشرعية لاينفى حقيقته اللغوية ولا يصيره الحقيقة الشرعية فلم يبق إلا صحة الإطلاق ، وكما يصح أن يقال قضى صلاته على تقدير إدراك أولها ثم فعل باقيها ، كذلك يصح أن يقال على تقدير إدراك آخرها ثم فعل تكميلها أتم صلاته ، وإذا تكافأ الإطلاقان يرجع إلى أن المدرك ليس إلا آخر صلاة الإمام حسا والمتابعة ، وعدم الاختلاف على الإمام واجب على المأموم ، ومن متابعته كون ركعته ركعته ، فإذا كانت ثالثة صلاة الإمام وجب حكما لوجوب المتابعة كونها ثالثة المأموم ، ويلزمه كون مالم يفعله بعده أولها (قوله إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية) بأن يشاركه فى ركوعها لا بعد الرفع منه . ولهذا إطلاق « إذا أتيتم الصلاة » إلى قوله « ومافاتكم فاقضوا » وما رواه « من أدرك

فى الركعة الثانية فهو مدرك لها بالاتفاق ، وإن أدركه بعدما رفع رأسه من الركوع فكذلك عند أبى حنيفة وأبى يوسف وبنى عليها الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم « ما أدركتم فصلوا ، وما فاتكم فاقضوا » إذ لاشك أن مراده مافاتكم من صلاة الإمام بدليل قوله « ما أدركتم فصلوا » فإن معناه من صلاة الإمام ، والذى فات من صلاة الإمام هو الجمعة فيصلى المأموم الجمعة (وكذا إن أدركه فى التشهد أو فى سجود السهو عندهما . وقال محمد : إن أدرك مع الإمام أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة ، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه) ولهذا لايتأدى إلا بنية الجمعة (ظهر من وجه لفوات بعض شرائط الجمعة) وهو الجماعة فبالنظر إلى كونه ظهرا يصلى أربعا ويقعد على رأس الركعتين ، وبالنظر إلى كونه جمعة يقرأ فى الأخريين لاحتمال النفلية فكان فى ذلك إعمال الدليلين وهو أولى من إعمال أحدهما . ولهما أنه مدرك للجمعة فى هذه الحالة لأنه لابد له من نية الجمعة ، حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتداؤه ، ومدرك الجمعة لايبنى إلا على الجمعة ، ولا وجه لما ذكره من إعمال الوجهين لأنهما صلاتان

(قوله لأنه جمعة من وجه ، إلى قوله : ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط وهو الجماعة الخ) أقول : فإن قيل فوات جماعة يتحقق فيما إذا أدرك أكثر الركعة الثانية . لايقال الركعة التامة صلاة ، ولا كذلك مادونها لأنه لم يشترط فى مسئلة النفر دوام الجماعة إلى تمام الركعة فما وجه الفرق ؟ وأبو حنيفة رحمه الله أيضا شرط دوامها إلى تمامها هناك وهنا لم يشترط فلا بد من الفرق (قوله ويقرأ فى الأخريين لاحتمال النفلية)

ويقرأ فى الأخريين لاحتمال النفلية . ولهما أنه مدرك للجمعة فى هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهى ركعتان ، ولا وجه لما ذكر لأنهما مختلفان فلا يبنى أحدهما على تحريمة الآخر (وإذا خرج الإمام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) قال رضى الله عنه : وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله ، وقالا : لا بأس بالكلام إذا خرج الإمام قبل أن يخطب وإذا نزل قبل أن يكبر لأن الكراهة للإخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنا ، بخلاف الصلاة لأنها قد تمتد .ولأبى حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » من غير فصل ، ولأن الكلام قد يمتد طبعا فأشبه الصلاة

ركعة من الجمعة أضاف إليها ركعة أخرى » والأصلى أربعا لم يثبت .وما فى الكتاب من المعنى المذكور حسن (قوله ولأبى حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ») رفعه غريب ، والمعروف كونه من كلام الزهرى ، رواه مالك فى الموطإ قال «خروجه يقطع الصلاة ، وكلامه يقطع الكلام» . وأخرج

مختلفتان فكيف يصح بناء إحداهما على تحريمة الأخرى .وعورض بأن فيما ذكر تم تجويز الجمعة مع عدم شرطها ، وذلك فاسد لأن الشىء ينتفى عند انتفاء شرطه . وأجيب بأن وجوده فى حق الإمام جعل وجودا فى حق المسبوق كما فى القراءة ، فأما الجمع بين صلاتين مختلفتين بتحريمة واحدة فما لا يوجد بحال . والقول بما يوجد بحال أولى منه بما لا يوجد بحال . فإن قيل : قد استدل لهما فى أول البحث بالحديث وهو أقوى فما وجه قوله بعد ذلك ولهما الخ ؟ قلت : لا تنافى فى ذلك لجواز أن يستدل على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول ، أو كان الأول استدلالا على ما إذا كان المدرك أكثر ، وذلك متفق عليه ، فليس الاستدلال لهما فقط بل لهم جميعا ، وكون الحديث يدل على المطلوب الثانى لهما أيضا لا ينافيه . فإن قيل : قد روى الزهرى بإسناده إلى أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها وليضف إليها ركعة أخرى ، وإن أدركهم جلوسا صلى أربعا » وهذا كما ترى نص على ما يقول محمد ، فما وجه ترك الاستدلال به لمحمد ؟ قلت : ضعفه فإنه ما رواه إلا ضعفاء أصحاب الزهرى ، وأما الثقات منهم كعمر والأوزاعى ومالك فقد رووا عنه « من أدرك ركعة من صلاة الجمعة فقد أدركها » وأما إذا أدرك ما دونها فحكمه مسكوت عنه ولا دليل عليه . وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم « ما أدركتم فصلوا » الحديث يدل على مدعاهما فأخذا به . وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوسا قد سلموا . وقوله (وإذا خرج الإمام يوم الجمعة) يعنى لأجل الخطبة (ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) يريد به ما سوى التسبيح ونحوه على الأصح . وقال بعضهم : كل كلام (وهذا عند أبى حنيفة .وقالا : لا بأس بالكلام) قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير ، لأن حرمة الكلام إنما هى باعتبار الإخلال بفرض الاستماع لكونه فى نفسه مباحا ولا استماع فلا إخلال فى هذين الوقتين . بخلاف الصلاة فإنها قد تمتد فتفضى

أقول : يعنى فيهما بالنظر إلى احتمال كون الأولين جمعة (قوله فإن قيل قد استدل بها فى أول البحث بالحديث ، إلى قوله : قلت لا تنافى فى ذلك الخ) أقول : فيه بحث ، فإن المؤدى مع الإمام فى محل النزاع ليس صلاة لأنه مادون الركعة فلا ينتظم قوله صلى الله عليه وسلم «صلوا» فلا يتناوله « وما فاتكم » لظهور أن المراد وما فاتكم من تلك الصلاة التى صليتم مع الإمام فليتأمل (قوله وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوسا قد سلموا) أقول : لايخفى عليك بعد هذا التأويل مع أن الجمعة مصرح بها فى حديث الزهرى ، فتأويل الحديث الأول بحمله على ماسوى الجمعة أقرب . قال المصنف (وإذا نزل قبل أن يكبر) أقول : وظاهر قوله حتى يفرغ من خطبته يدل على أن لا يكون فيه بأس ، فى قوله وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله بحث فتأمل .

(وإذا أذن المؤذنون الأذان الأوّل ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا إلى الجمعة) لقوله تعالى ـ فاسعوا إلى ذكر

ابن أبي شيبة فى مصنفه عن عليّ وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم : كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام . والحاصل أن قول الصحابى حجة فيجب تقليده عندنا إذا لم ينفه شيء آخر من السنة ، ولو تجرّد المعنى المذكور عنه وهو أن الكلام يمتد طبعا ، أى يمتد فى النفس فيخل بالاستماع ، أو أن الطبع يفضى بالمتكلم إلى المد فيلزم ذلك ، والصلاة أيضا قد تستلزم المعنى الأول فتخل به استقل بالمطلوب . وأخرج ابن أبى شيبة عن عروة قال : « إذا قعد الإمام على المنبر فلا صلاة » . وعن الزهرى قال فى الرجل يجيء يوم الجمعة والإمام يخطب ، يجلس ولا يصلى . وأخرج الستة عن أبى هريرة رضى الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب أنصت فقد لغوت » وهذا يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لأن المنع من الأمر بالمعروف وهو أعلى من السنة وتحية المسجد فمنعه منهما أولى ، ولو خرج وهو فيها يقطع على ركعتين . فإن قيل : العبارة مقدمة على الدلالة عند المعارضة وقد ثبتت ، وهو ما روى « جاء رجل والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب فقال : أصليت يافلان ؟ قال لا ، قال : صلّ ركعتين وتجوّز فيهما » فالجواب أن المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك ، رواه الدارقطنى فى سننه من حديث عبيد بن محمد العبدى ، حدثنا معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال « دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : قم فاركع ركعتين ، وأمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته » ثم قال : أسنده محمد بن عبيد العبدى ووهم فيه ، ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل : حدثنا معتمر عن أبيه قال « جاء رجل » الحديث ، وفيه « ثم انتظره حتى صلى » قال : وهذا المرسل هو الصواب ، ونحن نقول : المرسل حجة فيجب اعتقاد مقتضاه علينا ، ثم رفعه زيادة إذا لم يعارض ماقبلها فإن غيره ساكت عن أنه أمسك عن الخطبة أولا ، وزيادة الثقة مقبولة ومجرد زيادته لاتوجب الحكم بغلطه وإلا لم تقبل زيادة ، وما زاده مسلم فيه من قوله « إذا جاء أحدكم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوّز فيهما » لاينفى كون المراد أن يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت فى السنة من ذلك أو كان قبل تحريم الصلاة فى حال الخطبة فتسلم تلك الدلالة عن المعارض .

وهذه فروع تتعلق بالمحل وقدمناها فى باب صفة الصلاة ، ويتعين أن لايخلى عنها مظنتها : يحرم فى الخطبة الكلام وإن كان أمرا بمعروف أو تسبيحا ، والأكل والشرب والكتابة ، ويكره تشميت العاطس ورد السلام . وعن أبى يوسف لايكره الرد لأنه فرض . قلنا : ذاك إذا كان السلام مأذونا فيه شرعا وليس كذلك فى حالة الخطبة بل يرتكب بسلامه مأثما لأنه به يشغل خاطر السامع عن الفرض ، ولأن رد السلام يمكن تحصيله فى كل وقت ، بخلاف سماع الخطبة ، وعلى هذا الوجه الثانى فرّع بعضهم قول أبى حنيفة ، أنه لايصلى على النبى صلى الله عليه

إلى الإخلال . ولأبى حنيفة حديث ابن عمر وابن عباس أنهما رويا عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » والمصير إليه واجب . فإن قيل : المصير إليه واجب إذا لم يكن له معارض ، وقد روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السوق ثم صلى » أجيب بأن ذلك كان فى الابتداء حين كان الكلام مباحا فى الصلاة وكان يباح فى الخطبة أيضا ثم نهى بعد ذلك عن الكلام فيهما . وقوله (وإذا أذن المؤذنون) ذكر المؤذنين بلفظ الجمع إخراجا للكلام مخرج العادة ، فإن المتوارث فى أذان الجمعة اجتماع المؤذنين لتبلغ أصواتهم إلى أطراف المصر الجامع ، والأذان الأول هو الذى

الله وذروا البيع ـ (وإذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن المؤذنون بين يدى المنبر) بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان ، ولهذا قيل : هو المعتبر فى وجوب السعى وحرمة البيع ، والأصح أن المعتبر هو الأول إذا كان بعد الزوال لحصول الإعلام به ، والله أعلم .

وسلم عند ذكره فى الخطبة . وعن أبى يوسف : ينبغى أن يصلى فى نفسه لأن ذلك مما لايشغله عن سماع الخطبة فكان إحرازا للفضيلتين وهو الصواب . وهل يحمد إذا عطس ؟ الصحيح نعم فى نفسه ولولم يتكلم ، لكن أشار بعينه أو بيده حين رأى منكرا الصحيح لايكره . هذا كله إذا كان قريبا بحيث يسمع ، فإن كان بعيدا بحيث لا يسمع اختلف المتأخرون فيه ؛ فمحمد بن سلمة اختار السكوت ، ونصير بن يحيى اختار القراءة ، وعن أبى يوسف اختيار السكوت كقول ابن سلمة . وحكى عنه النظر فى كتابه وإصلاحه بالقلم ، ومجموع ما ذكر عنه أوجه ، فإن طلب السكوت والإنصات وإن كان للاستماع لا لذاته لكن الكلام والقراءة لغير من بحيث يسمع قد يصل إلى أذن من بحيث يسمع فيشغله عن فهم مايسمع أو عن السماع ، بخلاف النظر فى الكتاب والكتابة (قوله ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان) أخرج الجماعة إلا مسلما عن السائب بن يزيد قال : « كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر رضى الله عنهما . فلما كان عثمان رضى الله عنه وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء » وفى رواية للبخارى : « زاد النداء الثانى » وزاد ابن ماجه على دار فى السوق يقال لها الزوراء . وتسميته ثالثا لأن الإقامة تسمى أذانا كما فى الحديث « بين كل أذانين صلاة » ، هذا وقد تعلق بما ذكرنا من أنه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان بعض من نفى أن للجمعة سنة ؛ فإنه من المعلوم أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا رقى المنبر أخذ بلال فى الأذان فإذا أكمله أخذ صلى الله عليه وسلم فى الخطبة . فمتى كانوا يصلون السنة ؟ ومن ظن أنهم إذا فرغ من الأذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس . وهذا مدفوع بأن خروجه صلى الله عليه وسلم كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلى الأربع . ويجب الحكم بوقوع هذا المجوّز لما قدمنا فى باب النوافل من عموم « أنه كان صلى الله عليه وسلم يصلى إذا زالت الشمس أربعا ويقول : هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لى فيها عمل صالح » وكذا يجب فى حقهم لأنهم أيضا يعلمون الزوال ، إذ لافرق بينهم وبين المؤذن فى ذلك الزمان لأن اعتماده فى دخول الوقت اعتمادهم ، بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن على ماعرف من حديث ابن أم مكتوم . وفى الصحيح عن ابن عمر « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بعد الجمعة ركعتين » وفى أبى داود عن ابن عمر « أنه إذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى أربعا ، وإذا كان بالمدينة فصلى الجمعة ثم رجع إلى بيته فصلى ركعتين ولم يصل فى المسجد . فقيل له : فقال : كان رسول الله صلى

حدث فى زمن عثمان رضى الله عنه على الزوراء . وكان الحسن بن زياد يقول : المعتبر هو الأذان على المنارة لأنه لو انتظر الأذان عند المنبر يفوته أداء السنة وسماع الخطبة ، وربما تفوته الجمعة إذا كان بيته بعيدا من الجامع ، وكان الطحاوى يقول : المعتبر هو الأذان عند المنبر بعد خروج الإمام فإنه هو الأصل الذى كان للجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك فى عهد أبى بكر وعمر وهو اختيار شيخ الإسلام . والأصح أن المعتبر فى وجوب السعى وكراهة البيع هو الأذان الأوّل إذا كان بعد الزوال لحصول الإعلام به مع ماذكرنا فى قول الحسن آنفا وهو اختيار شمس الأئمة السرخسى .

(باب صلاة العيدين)

قال (وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة) وفى الجامع الصغير : عيدان اجتمعا فى يوم

الله عليه وسلم يفعل ذلك » فقد أثبت ستا بعد الجمعة بمكة . فالظاهر أنها ستة . غير أنه إذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيأ له صلى فيه وهو بمكة فى صلاة الجمعة إنما كان مسافرا فكان يصليها فى المسجد فلم يعلم ابن عمر كل ما كان فى بيته بالمدينة فهذا محمل اختلاف الحال فى البلدين . فهذا البحث يفيد أن السنة بعدها ست . وهو قول أبى يوسف ، وقيل قولهما . وأما أبوحنيفة فالسنة بعدها عنده أربع أخذا بما روى عن ابن مسعود « أنه كان يصلى قبل الجمعة أربعا وبعدها أربعا » قاله الترمذى فى جامعه . وإليه ذهب ابن المبارك والثورى . وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم « إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربع ركعات » . وقد ذكر أبوداود عن ابن عمر « أنه كان إذا صلى فى المسجد صلى أربعا ، وإذا صلى فى بيته صلى ركعتين » ، والله سبحانه أعلم .

(باب صلاة العيدين)

لاخفاء فى وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة . ولما اشتركت صلاة العيد والجمعة فى الشروط حتى الإذن العام إلا الخطبة لم تجب صلاة العيد إلا على من تجب عليه الجمعة . واختصت الجمعة بزيادة قوة الافتراض فقدمت (قوله وفى الجامع الصغير) ذكره لتنصيصه على السنية ، وفى النهاية لمخالفته لما فى القدورى وهو دأبه فى كل ما تخالف فيه رواية الجامع والقدورى . وهذا سهو ؛ فإن القدورى لم يتعرض لصفة صلاة العيد أصلا . وقوله

(باب العيدين)

أى باب صلاة العيدين لأن الكلام فى كتاب الصلاة حذف المضاف للعلم به . وسمى يوم العيد بالعيد لأن لله تعالى فيه عوائد الإحسان إلى عباده . ومناسبتها لصلاة الجمعة فى أن كلا منهما صلاة نهارية تؤدى بجمع عظيم يجهر بالقراءة فيهما ويشترط لإحداهما ما يشترط للأخرى سوى الخطبة . ويشتركان أيضا فى حق التكليف فإنها تجب على من تجب عليه الجمعة . وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة أو لكثرة وقوعها . قال (وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة) لاتجب صلاة العيد على المسافر والعبد والمريض كالجمعة للمعنى الذى ذكرناه فى باب الجمعة . فإن قيل : حال العبد هنا ليست كهى فى الجمعة إذا أذن له المولى لأن للجمعة خلفا وهو الظهر فلم تجب الجمعة ، وههنا لاخلف فكان الواجب الوجوب إذا أسقط المولى حقه بالإذن . أجيب بأن المنافع لاتصير مملوكة له بالإذن لأنها غير مستثناة على المولى ، فبقى الحال بعد الإذن كهى قبله كما فى الحج فإنه لايقع عن حجة الإسلام وإن حج بإذن مولاه ، وأعاد لفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القدورى ، فإنه ذكر فى القدورى بلفظ الواجب ، وفى الجامع الصغير بلفظ السنة ، والمراد من اجتماع العيدين كون يوم الفطر أو الأضحى يوم الجمعة .

(باب العيدين)

(قوله أجيب بأن المنافع لاتكون مملوكة له بالإذن) أقول : قال العلامة الكاكى : ألا ترى أن العبد لو حنث فى يمينه فكفر بالمال بإذن المولى لايجوز لأنه لايملكه بإذنه ، كذا فى مبسوط شيخ الإسلام انتهى

واحد ، فالأول سنة ، والثانى فريضة ، ولا يترك واحد منهما . قال رضى الله عنه : وهذا تنصيص على السنة ، والأوّل على الوجوب وهو رواية عن أبى حنيفة . وجه الأوّل مواظبة النبى صلى الله عليه وسلم عليها ، ووجه الثانى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الأعرابى عقيب سؤاله « قال : هل علىّ غيرهن ؟ فقال : لا إلا أن تطوّع » والأول أصح ، وتسميته سنة لوجوبه بالسنة (ويستحبّ فى يوم الفطر أن يطعم قبل أن يخرج إلى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كان يطعم فى يوم الفطر قبل أن يخرج إلى المصلى ، وكان يغتسل فى العيدين » ولأنه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والطيب كما فى الجمعة (ويلبس أحسن ثيابه) لأنه

وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة زيادة فى البداية (قوله وجه الأوّل مواظبة النبى صلى الله عليه وسلم) أى من غير ترك وهو ثابت فى بعض النسخ . أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ، واقتصر المصنف لما رأى أن الاستدلال بقوله تعالى ـ ولتكبروا الله على ماهداكم ـ غير ظاهر لأنه ظاهر فى التكبير لا صلاة العيد . وهو يصدق على التعظيم بلفظ التكبير وغيره . ولو حمل على خصوص لفظه كان التكبير الكائن فى صلاة العيد مخرجا له عن العهدة ، وهو لا يستلزم وجوب الصلاة لجواز إيجاب شىء فى مسنون ، بمعنى من فعل سنة صلاة العيد وجب عليه التكبير . نعم لو وجب ابتداء وشرطت الصلاة فى صحته وجبت الصلاة لأن إيجاب المشروط إيجاب الشرط لكنه لم يقل به أحد ، وكذا الاستدلال بأنه شعار للدين مقصودا لذاته يقام ابتداء ، بخلاف الأذان وصلاة الكسوف لأنه لغيره فتجب كالجمعة غير مستلزم لجواز استنان شعار كذلك مع أنه تعدية غير حكم الأصل إلى الفرع ، إذ حكمُ الأصل الافتراض إلا أن يجعل اللزوم فيصح القياس ، وكونه على خلاف قدر ثبوته فى الأصل غير قادح بل ذلك واجب فيما إذا كان حكم الأصل بقاطع . فإنه إذا عدى بالقياس لا يثبت فى الفرع قطعا لأن القياس لا يفيد القطع أصلا (قوله والأول هو الأصح) رواية ودراية للمواظبة بلا ترك ، وحديث الأعرابى إما لم يكن عمله لأنه من أهل البوادى ولا صلاة عيد فيها أو كان قبل وجوبها (قوله أن يطعم) الإنسان . ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما فى البخارى « كان صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا » وأما حديث الغسل للعيدين فتقدم فى الطهارة ، وحديث لبسه جبة فنك أو صوف غريب . وروى البيهقى من طريق الشافعى « أنه صلى الله عليه وسلم كان يلبس برد حبرة فى كل عيد » ورواه الطبرانى فى الأوسط « كان صلى الله عليه وسلم يلبس يوم العيد بردة حمراء » انتهى ، واعلم أن الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما

وغلب لفظ العيد لخفته كما فى العمرين أو لذكورته كما فى القمرين (ولا يترك واحد منهما) أما الجمعة فلأنها فريضة ، وأما العيد فلأن تركها بدعة وضلال . قوله (وجه الأول مواظبة النبى صلى الله عليه وسلم عليها) وفى بعض النسخ وقع بلفظ من غير ترك ، وهو لا يحتاج إلى عناية ، وفى بعضها ليس كذلك ويحتاج إلى أن يقال معناه ذلك ، وإنما تركه اعتمادا على ما ذكر فى آخر باب إدراك الفريضة ولا سنة دون المواظبة ، والمواظبة إنما تكون دليل الوجوب إذا كانت من غير ترك . وقوله (وجه الثانى) ظاهر .

(قال المصنف : والأول أصح) أقول : قوله فى رواية الجامع ولا يترك واحد منهما يشهد للوجوب (قوله وغلب لفظ العيد) أقول : أى على لفظ الجمعة

عليه الصلاة والسلام كانت له جبة فنك أو صوف يلبسها فى الأعياد (ويؤدى صدقة الفطر) إغناء للفقير ليتفرّغ قلبه للصلاة (ويتوجه إلى المصلى . ولا يكبر عند أبى حنيفة رحمه الله فى طريق المصلى ، وعندهما يكبر) اعتبارا بالأضحى . وله أن الأصل فى الثناء الإخفاء . والشرع ورد به فى الأضحى لأنه يوم تكبير . ولا كذلك يوم الفطر

خطوط حمر وخضر لا أنه أحمر بحت ، فليكن محمل البردة أحدهما (قوله ويتوجه إلى المصلى) والسنة أن يخرج الإمام إلى الجبانة ويستخلف من يصلى بالضعفاء فى المصر بناء على أن صلاة العيد فى موضعين جائزة بالاتفاق . وعند محمد تجوز فى ثلاثة مواضع وإن لم يستخلف له ذلك وتخرج العجائز للعيد لا الشوابّ . ولا يخرج المنبر إلى الجبانة . واختلفوا فى بناء المنبر بالجبانة : قال بعضهم : يكره ، وقال خواهر زاده : حسن فى زماننا ، وعن أبى حنيفة لا بأس به (قوله ولا يكبر الخ) الخلاف فى الجهر بالتكبير فى الفطر لا فى أصله لأنه داخل فى عموم ذكر الله تعالى ؛ فعندهما يجهر به كالأضحى . وعنده لا يجهر . وعن أبى حنيفة كقولهما . وفى الخلاصة ما يفيد أن الخلاف فى أصل التكبير وليس بشيء ، إذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الألفاظ فى شيء من الأوقات بل من إيقاعه على وجه البدعة ، فقال أبو حنيفة : رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الأمر من قوله تعالى - واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول - فيقتصر فيه على مورد الشرع . وقد ورد به فى الأضحى وهو قوله تعالى - واذكروا الله فى أيام معدودات - جاء فى التفسير أن المراد التكبير فى هذه الأيام ، والأولى الاكتفاء فيه بالإجماع عليه لما سنذكر فى قوله تعالى - ولتكبروا الله على ما هداكم - فإن قيل : فقد قال تعالى - ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم - وروى الدارقطنى عن سالم أن عبد الله بن عمر أخبره « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر فى الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتى المصلى » فالجواب أن صلاة العيد فيها التكبير ، والمذكور فى الآية بتقدير كونه أمرا على ما تقدم فيه أعم منه ومما فى الطريق . فلا دلالة له على التكبير المتنازع فيه لجواز كونه ما فى الصلاة ، ولما كان دلالتها عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب . والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد بن عطاء أبى الطاهر المقدسى ، ثم ليس فيه أنه كان يجهر به وهو محل النزاع ، وكذا روى الحاكم مرفوعا ولم يذكر الجهر . نعم روى الدارقطنى عن نافع موقوفا على ابن عمر : أنه كان إذا غدا يوم الفطر ويوم الأضحى يجهر بالتكبير حتى يأتى المصلى ثم يكبر حتى يأتى الإمام . قال البيهقى : الصحيح وقفه على ابن عمر . وقول صحابى لا يعارض به عموم الآية القطعية الدلالة : أعنى قوله تعالى - واذكر ربك - إلى قوله - ودون الجهر - وقال صلى الله عليه وسلم « خير الذكر الخفى » فكيف وهو معارض بقول صحابى آخر . روى عن ابن عباس « أنه سمع الناس يكبرون فقال لقائده : أكبر الإمام ؟ قيل لا ، قال : أجنّ الناس ؟ أدركنا مثل هذا اليوم مع النبى صلى الله عليه وسلم فما كان أحد يكبر قبل الإمام » وقال أبو جعفر : لا ينبغى أن تمنع العامة عن ذلك لقلة رغبتهم فى الخيرات . ويستحب أن

وقوله (ولا يكبر عند أبى حنيفة فى طريق المصلى) يعنى جهرا فى الطريق الذى يخرج منه إلى عيد الفطر وهذه رواية المعلى عنه . وروى الطحاوى عن أستاذه ابن عمران البغدادى عنه أنه يكبر فى طريق المصلى فى عيد الفطر جهرا وبه أخذ أبو يوسف ومحمد اعتبارا بالأضحى . وجه الأول أن الأصل فى الثناء الإخفاء ، والشرع ورد به فى الأضحى لأنه يوم تكبير ، قال الله تعالى - واذكروا الله فى أيام معدودات - جاء فى التفسير أن المراد به التكبير فى هذه الأيام (ولا كذلك يوم الفطر) لأنه لم يرد به الشرع ، وليس فى معناه أيضا لأن عيد الأضحى اختص بركن من أركان الحج ، والتكبير شرع علما على وقت أفعال الحج وليس فى شوّال ذلك . فإن قيل : لا نسلم أن الشرع لم يرد به فإن الله تعالى قال - ولتكملوا

(ولا يتنفل فى المصلى قبل العيد) لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلاة ، ثم قيل الكراهة فى المصلى خاصة ، وقيل فيه وفى غيره عامة لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعله (وإذا حلت الصلاة بارتفاع الشمس دخل وقتها إلى الزوال . فإذا زالت الشمس خرج وقتها) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى العيد والشمس على قيد رمح أو رمحين . ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج إلى المصلى من الغد

يرجع من غير الطريق التى ذهب منها إلى المصلى لأن مكان القربة يشهد ففيه تكثير للشهود (قوله ولا يتنفل فى المصلى قبل صلاة العيد) وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها فى المصلى والبيت وبعدها فى المصلى خاصة ، لما فى الكتب الستة عن ابن عباس « أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها » وأخرج الترمذى عن ابن عمر « أنه خرج فى يوم عيد فلم يصل قبلها ولا بعدها ، وذكر أن النبى صلى الله عليه وسلم فعله» صححه الترمذى . وهذا النفى بعد الصلاة محمول عليه فى المصلى لما روى ابن ماجه : أخبرنا محمد بن يحيى عن الهيثم بن جميل عن عبد الله بن عمرو الرقى عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبى طالب عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى قبل العيد شيئا فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين» (قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى العيد الخ) استدل بالحديثين على أن وقتها من الارتفاع إلى الزوال ، وذكر الحديث الأول كما ذكر . وفى أبى داود وابن ماجه عن يزيد بن خمير بضم المعجمة قال : «خرج عبد الله بن بسر رضى الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الناس فى يوم عيد فطر وأضحى فأنكر إبطاء الإمام فقال : إنا كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم قد فرغنا ساعتنا هذه . وذلك حين التسبيح » صححه

العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ـ أخبر بالتكبير بعد إكمال عدة أيام شهر رمضان . وروى نافع عن ابن عمر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الأضحى رافعا صوته بالتكبير » وهذا نص فى الباب . أجيب بأن المراد بما فى الآية التكبير فى صلاة العيد ، والمعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها . ومدار الحديث على الوليد بن محمد عن الزهرى ، والوليد متروك الحديث . قال (ولا يتنفل فى المصلى قبل العيد) التنفل قبل صلاة العيد فى المصلى وغيره للإمام ، وغيره مكروه كما فى الكتاب ، وقد ورد النهى والإنكار فى ذلك عن الصحابة كثيرا . روى عن ابن مسعود وحذيفة : أنهما قاما فنهيا الناس عن الصلاة قبل الإمام يوم الفطر . وروى« أن عليا خرج إلى المصلى فرأى قوما يصلون فقال : ماهذه الصلاة التى لم نكن نعرفها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقيل له : ألا تنهاهم ؟ فقال : أكره أن أكون الذى ينهى عبدا إذا صلى » وقوله (خاصة وعامة) نصب على الحال من الضمير الذى فى المستقر فى الظرف . وقوله (وإذا حلت الصلاة) عبر بالحلال عن جوازها لأنها كانت حراما قبل ارتفاع الشمس لما مر فى الحديث . وقوله (لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى العيد والشمس على قيد رمح)أى قدر رمح (أو رمحين) دليل دخول الوقت . وقوله (ولما شهدوا بالهلال) دليل خروج الوقت ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام (أمر بالخروج إلى المصلى من الغد) لأجل الصلاة ، وكان ذلك تأخيرا بلا عذر سماوى ، ولو لم يخرج الوقت لما فعل ذلك لأن الصلاة فى وقتها أولى ، وفعله عليه الصلاة والسلام

(قوله وكان ذلك تأخيرا بلا عذر سماوى) أقول : أى التأخير إلى الغد

(ويصلى الإمام بالناس ركعتين ، يكبر فى الأولى للافتتاح وثلاثا بعدها . ثم يقرأ الفاتحة وسورة . ويكبر تكبيرة يركع بها . ثم يبتدئ فى الركعة الثانية بالقراءة . ثم يكبر ثلاثا بعدها ، ويكبر رابعة يركع بها) وهذا قول ابن مسعود . وهو قولنا . وقال ابن عباس : يكبر فى الأولى للافتتاح وخمسا بعدها) وفى الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ . وفى رواية يكبر أربعا ، وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لأمر بنيه الخلفاء . فأما المذهب فالقول

النووى فى الخلاصة . والمراد بالتسبيح التنفل . وفى أبى داود والنسائى : أن ركبا جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا ، وإذا أصبحوا غدوا إلى مصلاهم . وبين فى رواية ابن ماجه والدارقطنى أنهم قدموا آخر النهار . ولفظه عن ابن عمير بن أنس : حدثنى عمومتى من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا « أغمى علينا هلال شوال فأصبحنا صياما ، فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم رأوا الهلال بالأمس ، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفطروا وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد» قال الشيخ جمال الدين : وبهذا اللفظ حسن الدارقطنى إسناده ، هذا وصححه النووى فى الخلاصة . ولا يخفى بعد هذا أن لفظ آخر النهار يصدق على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله . فأمره صلى الله عليه وسلم إياهم بالخروج من الغد لايستلزم كونه لخروج الوقت بدخول الزوال لجواز كونه للكراهة فى ذلك الوقت ، فلا بد من دليل يفيد أن المراد بآخر النهار ما بعد الظهر . أو يكون فى تعيين وقتها هذا إجماع فيغنى عنه ، وقد وجد ذلك الدليل وهو ماوقع فى بعض طرقه من رواية الطحاوى : حدثنا فهد ، حدثنا عبد الله بن صالح ، حدثنا هشيم بن بشير عن أبى بشر جعفر بن إياس عن أبى عمير بن أنس بن مالك ، أخبرنى عمومتى من الأنصار « أن الهلال خفى على الناس فى آخر ليلة من شهر رمضان فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصبحوا صياما ، فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الماضية ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بالفطر فأفطروا تلك الساعة ، وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد » (قوله وهذا قول ابن مسعود) اعلم أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مايوافق رأى الشافعى ومايوافق رأينا ، وكذا عن الصحابة . أما ماعنه صلى الله عليه وسلم ، ففى أبى داود وابن ماجه عن عائشة « كان صلى الله عليه وسلم يكبر فى العيدين فى الأولى بسبع وفى الثانية بخمس قبل القراءة سوى تكبيرتى الركوع » ورواه الحاكم وقال : تفرد به ابن لهيعة ، وقد استشهد به مسلم . قال : وفى الباب عن عائشة وابن عمر وأبى هريرة والطرق إليهم فاسدة ، وفى أبى داود وابن ماجه أيضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم « التكبير فى الفطر سبع فى الأولى وخمس فى الثانية والقراءة بعدهما كلتيهما » زاد الدارقطنى بعد « وخمس فى الثانية سوى تكبيرة الصلاة » قال النووى : قال الترمذى فى العلل : سألت البخارى عنه فقال صحيح .

لايحمل إلا على الأولى مهما أمكن . وقوله (ويصلى الإمام بالناس ركعتين) ظاهر . وحاصله أن الزوائد عندنا ثلاث ، والموالاة فى القراءة خلافا له . وقوله (وظهر عمل العامة) أى عمل الناس كافة (بقول ابن عباس لأمر بنيه الخلفاء) فإن الولاية لما انتقلت إليهم أمروا الناس بالعمل فى التكبيرات بقول جدهم وكتبوا فى مناشيرهم ذلك. وعن هذا صلى أبو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلاة العيد وكبر تكبير ابن عباس فإنه صلى خلفه هارون الرشيد وأمره بذلك ، وكذا روى عن محمد لامذهبا واعتقادا ، فإن المذهب هو القول الأول وهو قول ابن مسعود وهو

الأول لأن التكبير ورفع الأيدى خلاف المعهود فكان الأخذ بالأقل أولى ثم التكبيرات من اعلام الدين حتى يجهر به فكان الأصل فيه الجمع وفى الركعة الأولى يجب إلحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق . وفى

وأخرج الترمذى وابن ماجه عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزنى عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر فى العيدين فى الأولى سبعا قبل القراءة وفى الآخرة خمسا قبل القراءة » قال الترمذى : حديث حسن وهو أحسن شيء روى فى هذا الباب . وقال فى علله الكبرى : سألت محمدا عن هذا الحديث فقال : ليس فى هذا الباب أصح منه وبه أقول . وقد رويت أحاديث عدة غيرها توافق هذه . وفى أبى داود ما يعارضها ، وهو أن سعيد بن العاص « سأل أبا موسى الأشعرى وحذيفة بن اليمان : كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر فى الأضحى والفطر ؟ فقال أبو موسى : كان يكبر أربعا تكبيره على الجنائز ، فقال حذيفة : صدق ، فقال أبو موسى : كذلك كنت أكبر فى البصرة حيث كنت عليهم » سكت عنه أبو داود ثم المنذرى فى مختصره ، وهو ماحق بحديثين ، إذ تصديق حذيفة رواية لمثله ، وسكوت أبى داود والمنذرى تصحيح أو تحسين منهما ، وتضعيف ابن الجوزى له بعبدالرحمن بن ثوبان نقلا عن ابن معين والإمام أحمد معارض بقول صاحب التنقيح فيه وثقه غير واحد . وقال ابن معين : ليس به بأس ، لكن أبو عائشة فى سنده . قال ابن القطان : لا أعرف حاله . وقال ابن حزم : مجهول ، ولو سلم فحديث ابن لهيعة ضعيف أيضا به لو لم يظهر فيه سبب غيره فكيف وقد بان اضطرابه فيه ؟ فمرة وقع فيه عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن الزهرى ، ومرة عنه عن عقيل عن الزهرى ، وقيل عنه عن أبى الأسود عن عروة عن عائشة ، وقيل عنه عن الأعرج عن أبى هريرة . قال الدارقطنى : والاضطراب فيه من ابن لهيعة ، والحديثان اللذان يليانه منع القول بتصحيحهما ابن القطان فى كتابه وأوله وقال : ونحن إن خرجنا عن ظاهر اللفظ لكن أوجبه أن كثير بن عبد الله عندهم متروك . قال أحمد : لا يساوى شيئا ، وضرب على حديثه فى المسند ولم يحدث عنه . وقال ابن معين : ليس حديثه بشيء ، وقال النسائى والدارقطنى ، متروك ، وقال أبوزرعة : واهى الحديث ، وأفظع الشافعى رحمه الله فيه القول . وقال ابن حنبل رحمه الله : ليس فى تكبير العيدين عن النبى صلى الله عليه وسلم حديث صحيح ، وإنما آخذ فيه بفعل أبى هريرة . وأما ما عن الصحابة فأخرج عبد الرزاق أخبرنا سفيان الثورى عن أبى إسحق عن علقمة والأسود « أن ابن مسعود كان يكبر فى العيدين تسعا ، أربعا قبل القراءة ثم يكبر فيركع ، وفى الثانية يقرأ ، فإذا فرغ كبر أربعا ثم ركع » . أخبرنا معمر عن أبى إسحق عن علقمة والأسود قال : كان ابن مسعود جالسا وعند حذيفة وأبو موسى الأشعرى ، فسألهم سعيد ابن العاص عن التكبير فى صلاة العيد ، فقال حذيفة : سل الأشعرى ، فقال الأشعرى : سل عبد الله فإنه أقدمنا وأعلمنا ، فسأله ، فقال ابن مسعود : يكبر أربعا ثم يقرأ ثم يكبر فيركع ، ثم يقوم فى الثانية فيقرأ ثم يكبر أربعا

مذهب عمر وأبى موسى الأشعرى وحذيفة وابن الزبير وأبى هريرة وأبى مسعود الأنصارى . فكان أولى بالأخذ . وقال أبوبكر الرازى : حدث الطحاوى مسندا إلى النبى صلى الله عليه وسلم « أنه صلى يوم العيد وكبر أربعا ، ثم أقبل بوجهه حين انصرف فقال : أربع لا تسهو كتكبير الجنائز ، وأشار بأصابعه وقبض إبهامه » ففيه قول وفعل وإشارة إلى أصل وتأكيد فلا جرم كان الأخذ به أولى . وأراد بقوله أربعا : أربع تكبيرات متوالية ، ولأن التكبير ورفع الأيدى من حيث المجموع خلاف المعهود فى الصلوات ، فكان الأخذ بالقليل أولى ، ثم التكبير من أعلام الدين حتى يجهر به كتكبيرة الافتتاح ، وكان الأصل فيه الجمع لأن الجنسية علة الضم ؛ فى الركعة الأولى يجب

الثانية لم يوجد إلا تكبيرة الركوع فوجب الضم إليها ، والشافعى أخذ بقول ابن عباس ، إلا أنه حمل المروى كله على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمس عشرة أو ست عشرة .

بعد القراءة . طريق آخر رواه ابن أبي شيبة : حدثنا هشيم ، أخبرنا مجالد عن الشعبي عن مسروق قال : «كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير فى العيدين تسع تكبيرات خمس فى الأولى وأربع فى الآخرة ، ويوالى بين القراءتين» والمراد بالخمس تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد ، وبالأربع بتكبيرة الركوع . طريق آخر رواه محمد بن الحسن : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى عن عبد الله بن مسعود ، وكان قاعدا فى مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وأبو موسى الأشعرى . فخرج عليهم الوليد بن عقبة بن أبى معيط وهو أمير الكوفة يومئذ فقال : «إن غدا عيدكم فكيف أصنع ؟ فقالا : أخبره ياأبا عبد الرحمن . فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلى بغير أذان ولا إقامة . وأن يكبر فى الأولى خمسا وفى الثانية أربعا . وأن يوالى بين القراءتين . وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته» . قال الترمذى : وقد روى عن ابن مسعود أنه قال : «فى التكبير فى العيد تسع تكبيرات : فى الأولى خمسا قبل القراءة ، وفى الثانية يبدأ بالقراءة ثم يكبر أربعا مع تكبيرة الركوع» . وقد روى عن غير واحد من الصحابة نحو هذا . وهذا أثر صحيح قاله بحضرة جماعة من الصحابة . ومثل هذا يحمل على الرفع لأنه مثل نقل أعداد الركعات . فإن قيل : روى عن أبى هريرة وابن عباس رضى الله عنهم مايخالفه . قلنا : غايته معارضة ، ويترجح أثر ابن مسعود بابن مسعود مع أن المروى عن ابن عباس متعارض ، فروى عنه كمذهبهم من رواية ابن أبى شيبة ، حدثنا وكيع عن ابن جريج عن عطاء «أن ابن عباس كبر فى عيد ثلاث عشرة سبعا فى الأولى وستا فى الآخرة» . حدثنا يزيد بن هرون أخبرنا حميد عن عمار بن أبى عمار «أن ابن عباس كبر فى عيد ثنتى عشرة تكبيرة سبعا فى الأولى وخمسا فى الآخرة . وروى عنه كمذهبنا . فروى ابن أبى شيبة : حدثنا هشيم أخبرنا خالد الحذاء عن عبد الله بن الحارث قال : «صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا فى الأولى وأربعا فى الآخرة ، ووالى بين القراءتين» . ورواه عبد الرزاق وزاد فيه : وفعل المغيرة بن شعبة مثل ذلك فاضطرب المروى . وأثر ابن مسعود لو لم يسلم كان مقدما فكيف وهو سالم لاضطراب معارضه . وبه يترجح المرفوع الموافق له ويختص ترجيح الموالاة بين القراءتين منه بأن التكبير ثناء والثناء شرع فى الأولى أول وهو دعاء الافتتاح فيقدم تكبيرها . وحيث شرع فى الثانية شرع مؤخرا وهو القنوت فيؤخر تكبير الثانية على وفق المعهود (قوله والشافعى أخذ بقول ابن عباس) يعنى المروى عنه من التكبيرات ثنتى عشرة أو ثلاث عشرة . والمصنف لم يذكر الروايتين هكذا عنه بل إنه يكبر فى الأولى للافتتاح وخمسا بعدها ، وفى الثانية خمسا ثم يقرأ أو أربعا ، إلا أن هذا بعد ماعلم من طريقتنا أن

إلحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق ، وفى الثانية لم يوجد إلا تكبيرة الركوع فوجب الضم إليها . وقوله (والشافعى أخذ بقول ابن عباس إلا أنه حمل المروى على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر أو ستة عشر) فيه اشتباه ، لأن قوله حمل المروى إما أن يريد به المروى فى هذا الكتاب بقوله أولا . وقال ابن عباس : يكبر فى الأولى للافتتاح وخمسا بعدها . وفى الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ . وفى رواية : يكبر أربعا أو غير ذلك ، فإن كان الثانى كان فى الكلام تعقيد يعلو قدر المصنف عن ذلك ، وإن كان الأول لم ترتق التكبيرات إلى ذلك المقدار لأن الزوائد فيه تسع أو عشر ، وبالأصليات تكون ثنتى عشرة أو ثلاث عشرة . وأيضا قال : وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس . ثم قال : والشافعى أخذ بقول ابن عباس ، وذلك يقتضى أن يكون عمل العامة اليوم على

قال (ويرفع يديه فى تكبيرات العيدين) يريد به ما سوى تكبيرتى الركوع لقوله عليه الصلاة والسلام « لاترفع الأيدى إلا فى سبع مواطن » وذكر من جملتها تكبيرات الأعياد . وعن أبى يوسف أنه لايرفع . والحجة عليه ماروينا

كل مروى فى العدد يحمل على شموله الأصليات والزوائد تلتفت منه إلى كون المروى عنه ثلاث عشرة تكبيرات الافتتاح والركوعين مع العشر أو التسع ، فاكتفى بهذا القدر من اللزوم فى الإحالة على المروى عن ابن عباس ، إلا أن عد تكبيرة الافتتاح فى الأولى دون تكبيرة القيام فى الثانية تخصيص من غير مخصص . وعلى اعتبارها إنما يقع الالتفات إلى كون المروى أربع عشرة وثلاث عشرة . فإن قيل : المخصص اتصال الافتتاح بالزوائد . قلنا : فلم يتجه عد تكبيرة ركوع الأولى وعلى عدم اعتباره يقع الالتفات إلى كونه أحد عشر أو عشرا (قوله وذكر من جملتها تكبيرات الأعياد) تقدم الحديث فى باب صفة الصلاة وليس فيه تكبيرات الأعياد . والله تعالى اعلم ، فما روى عن أبى يوسف أنه لاترفع الأيدى فيها لايحتاج فيه إلى القياس على تكبيرات الجنائز ، بل يكفى فيه كون المتحقق من الشرع ثبوت التكبير ولم يثبت الرفع فيبقى على العدم الأصلى . ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات فإن الموالاة توجب الاشتباه على الناس ، وإن كان من الكثرة بحيث لايكفى فى دفع الاشتباه عنهم هذا القدر فصل بأكثر أو كان يكفى لذلك أقل سكت أقل ، وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون لأنه لم ينقل . وينبغى أن يقرأ فى ركعتى العيد بسبح اسم ربك الأعلى و ـ هل أتاك حديث الغاشية ـ . وروى أبو حنيفة عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه كان يقرأ فى العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الأعلى و ـ هل أتاك حديث الغاشية ـ » ورواه أبو حنيفة رحمه الله مرة فى العيدين فقط .

[فروع] أدرك الإمام راكعا تحرم ، ثم إن غلب على ظنه إدراكه فى الركوع إن كبر قائما كبر قائما ثم ركع

خمسة عشر تكبيرة اوستة عشر وليس كذلك . وإزالة ذلك أن يقال : روى عن ابن عباس روايتان : إحداهما أنه يكبر فى العيدين ثلاث عشرة تكبيرة . والأخرى أنه يكبر ثنتى عشرة تكبيرة ، ففسر علماؤنا روايته بأن ذلك إنما هو بإضافة الأصليات لأن الأصليات ثلاث : تكبيرة الافتتاح ، وتكبيرتا الركوع فى الركعتين ، فإذا أضيفت إلى خمسة وخمسة كانت ثلاثة عشر . وإذا أضيفت إلى خمسة وأربعة صارت ثنتى عشرة ، وعلى هذا عمل العامة اليوم (وحمل الشافعى المروى على الزوائد) فإذا أضيفت إليها الأصليات صارت خمسة عشر أو ستة عشر ، فكان مراده بالمروى ماروى عن ابن عباس ، ولا تعقيد فى ذلك لأن التفسير المذكور فى الكتاب يدل عليه . ومعنى قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس على تفسير علمائنا لاعلى ماحمل عليه الشافعى . ويظهر من هذا البتة أن ماعليه عمل أصحابنا إنما هو مذهب ابن عباس لامذهب الشافعى . قال فى المحيط : ثم عملوا برواية الزيادة فى عيد الفطر وبرواية النقصان فى عيد الأضحى عملا بالروايتين . وخصوا الأضحى بالنقصان لاستعجال الناس بالقرابين . وقوله (ويرفع يديه فى تكبيرات العيدين) ظاهر وليس بين التكبيرات ذكر مسنون . وروى عن أبى حنيفة أنه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسبيحات لأن صلاة العيد تقام بجمع عظيم ، فلو والى بين التكبيرات لاشتبه على من كان نائيا عن الإمام ، والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث . وقال فى المبسوط : ليس هذا القدر بلازم ، بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته ، لأن المقصود إزالة الاشتباه عن القوم ، وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم (وعن أبى يوسف أنه لايرفع) يديه لأن الرفع سنة الافتتاح ، ولا افتتاح فى الزوائد فلا رفع كما فى تكبيرة الركوع (والحجة عليه ما روينا) لأن ما قاله قياس ترك بالأثر ، ويأتى بالثناء عقيب تكبيرة الافتتاح قبل الزوائد ، وكذلك التعوذ

قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) بذلك ورد النقل المستفيض (يعلم الناس فيها صدقة الفطر وأحكامها) لأنها شرعت لأجله (ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام لم يقضها) لأن الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة إلا بشرائط لاتتم

لأن القيام هو المحل الأصلي للتكبير ، ويكبر برأى نفسه لأنه مسبوق ، وهو منفرد فيما يقضى . والذكر الفائت يقضى قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل . وإن خشى فوت ركوع الإمام ركع وكبر فى ركوعه خلافا لأبى يوسف . ولا يرفع يديه لأن الوضع على الركبتين سنة فى محله والرفع يكون سنة لا فى محله . وإن رفع الإمام رأسه سقط عنه مابقى من التكبير لأنه إن أتى به فى الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب . والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا للركعة بإدراكها فلا تكون محلا للتكبير أداء ولا قضاء . ولو أدركه فى القومة لايقضيها فيه لأنه يقضى الركعة مع تكبيراتها المأموم يتبع الإمام وإن خالف رأيه ، لأنه بالاقتداء حكمه على نفسه فيما يجتهد فيه ، فلوجاوز أقوال الصحابة إن سمع منه التكبير لايتابعه . واختلفوا فيه ، قيل يتبعه إلى ثلاث عشرة ، وقيل إلى ست عشرة ، فإن زاد عليه فقد خرج عن حد الاجتهاد فلا يتابعه لتيقن خطئه كالمتابعة فى المنسوخ . وإن سمع من المبلغ كبر معه ولو زاد على ست عشرة لجواز الخطإ من المبلغ فيما سبق فلا يترك الواجب للاحتمال . واللاحق يكبر برأى إمامه لأنه خلفه ، بخلاف المسبوق . ومن دخل مع الإمام فى صلاة العيد فى التشهد يقضى بعد فراغ الإمام صلاة العيد بالاتفاق ، بخلاف الجمعة ، ولو قرأ الفاتحة أو بعضها فذكر أنه لم يكبر كبر وأعاد القراءة . وإن ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لأن القراءة تمت بالكتاب والسنة فلا يحتمل النقض ، بخلاف ما قبله فإنها لم تتم إذ لم يتم الواجب فكأنه لم يشرع فيها فيعيدها رعاية للترتيب . ولو سبق بركعة ورأى رأى ابن مسعود رضى الله عنه يقرأ أولا ثم يقضى ثم يكبر تكبيرات العيد . وفى النوادر : يكبر أولا لأن مايقضيه المسبوق أول صلاته فى حق الأذكار إجماعا . وجه الظاهر أن البداءة بالتكبير يؤدى إلى الموالاة بين التكبيرات ، وهو خلاف الإجماع ، ولو بدأ بالقراءة يكون موافقا لعلى رضى الله عنه لأنه بدأ بالقراءة فيهما ، ولو كبر الإمام أربعا برأى ابن عباس فتحول إلى رأى ابن مسعود يدع مابقى من التكبير ويبدأ فى الثانية بالقراءة لأن تبدل الرأى يظهر فى المستقبل ، ولو فرغ من التكبير فتحول إلى رأى على رضى الله عنه وهو فى القراءة لايعيد التكبير لأن مامضى على الصحة لأنه يؤدى إلى توسيط القراءة بين التكبيرات وهو خلاف الإجماع ، ولو كبر برأى ابن مسعود فتحول إلى رأى ابن عباس بعد ماقرأ الفاتحة كبر مابقى وأعاد الفاتحة ، وإن تحول بعد ضم السورة لايعيد القراءة (قوله ثم يخطب خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض) لاشك فى ورود النقل مستفيضا بالخطبة . أما بالتنصيص على الكيفية المستمرة فلا ، إلا ماروى ابن ماجه : حدثنا يحيى بن حكيم ، حدثنا أبوبحر ، حدثنا عبيد الله بن عمرو الرقى ، حدثنا إسمعيل بن مسلم ، حدثنا أبو الزبير عن جابر قال « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فطر أو أضحى

عند أبى يوسف ، وعند محمد يستعيذ عند القراءة . قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) الخطبة فى صلاة العيد تخالف خطبة الجمعة من وجهين : أحدهما أن الجمعة لاتجوز بلا خطبة بخلاف العيد . الثانى أنها فى الجمعة متقدمة على الصلاة بخلاف العيد ، ولو قدمها فى العيد أيضا جاز ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة ، وما فى الكتاب ظاهر . وقوله (ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام) أى أدى الإمام صلاة العيد ولم يؤدها هو (لم يقضها) عندنا خلافا للشافعى فإنه قال : يصلى وحده كما يصلى مع الإمام لأن الجماعة والسلطان ليس بشرط عنده فكان له أن يصلى وحده . وعندنا هى صلاة لاتجوز إقامتها إلا بشرائط مخصوصة من الجماعة والسلطان ، فإذا فاتت عجز عن

(قوله ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة) أقول : يعنى لو كان قدم الخطبة

بالمنفرد (فإن غمّ الهلال وشهدوا عند الإمام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد) لأن هذا تأخير بعذر وقد ورد فيه الحديث (فإن حدث عذر يمنع من الصلاة فى اليوم الثانى لم يصلها بعده) لأن الأصل فيها أن لا تقضى كالجمعة إلا أنا تركناه بالحديث . وقد ورد بالتأخير إلى اليوم الثانى عند العذر (ويستحب فى يوم الأضحى أن يغتسل ويتطيب) لما ذكرناه (ويؤخر الأكل حتى يفرغ من الصلاة) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كان لا يطعم فى يوم النحر حتى يرجع فيأكل من أضحيته ويتوجه إلى المصلى » (وهو يكبر) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر فى الطريق (ويصلى ركعتين كالفطر) كذلك نقل (ويخطب بعدها خطبتين) لأنه عليه الصلاة والسلام كذلك فعل (ويعلم الناس فيها الأضحية وتكبير التشريق) لأنه مشروع الوقت والخطبة ماشرعت إلا لتعليمه (فإن كان عذر يمنع من الصلاة فى يوم الأضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك) لأن الصلاة مؤقتة بوقت الأضحية فتتقيد بأيامها لكنه مسيء فى التأخير من غير عذر لمخالفة المنقول (والتعريف الذى يصنعه الناس ليس بشىء) وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة فى بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة لأن الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك .

فخطب قائما ثم قعد قعيدة ثم قام » قال النووى فى الخلاصة : وما روى عن ابن مسعود أنه قال : السنة أن يخطب فى العيد بخطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف غير متصل . ولم يثبت فى تكرير الخطبة شى ، والمعتمد فيه القياس على الجمعة ، فلو خطب قبل الصلاة خالف السنة ولا يعيد الخطبة (قوله وقد ورد فيه الحديث) يعنى الذى تقدم وفيه ماقلنا (قوله لما روى الخ) أخرج الترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى المستدرك وصحح إسناده عن عبد الله بن بريدة عن بريدة قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم . ولا يطعم يوم الأضحى حتى يرجع » زاد الدارقطنى وأحمد « فيأكل من الأضحية » وصححه ابن القطان فى كتابه ، وصحح زيادة الدارقطنى أيضا (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر فى الطريق) حاصل ما رأيناه فيه كتبناه فيما تقدم (قوله ليس بشىء) ظاهر مثل هذا اللفظ أنه مطلوب الاجتناب . وقال فى النهاية : أى ليس بشىء يتعلق به الثواب وهو يصدق على الإباحة . ثم قال : وعن أبى يوسف ومحمد فى غير رواية الأصول أنه

قضائها . فإن قيل : هى قائمة مقام صلاة الضحى ولهذا تكره صلاة الضحى قبل صلاة العيد فإذا عجز عنها يصير إلى الأصل كالجمعة إذا فاتت فإنه يصير إلى الظهر . أجيب بأنا إن سلمنا ذلك لا يضرنا لأنه إذا عجز عاد الأمر إلى أصل هو صلاة الضحى وهى غير واجبة فيتخير ، وفى الجمعة إذا عجز عاد إلى أصل هو فرض فيلزمه أداؤه . وقوله (وقد ورد فيه الحديث) أى المعهود ، وهو ماذكره قبل هذا بقوله : « ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج إلى المصلى من الغد » وما بعده ظاهر . وقوله (والتعريف الذى يصنعه الناس) إنما قيد بقوله يصنعه الناس لأنه يجىء لمعان : للإعلام والتطيب من العرف وهو الريح وإنشاد الضالة والوقوف بعرفات والتشبيه بأهل عرفة وهو المراد هنا . وقوله (ليس بشىء) أى ليس بشىء معتبر يتعلق به الثواب لما ذكر فى الكتاب ، وما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه فعل ذلك بالبصرة محمول على أنه كان للدعاء لا تشبيها بأهل عرفة .

(قوله فإن قيل هى قائمة مقام صلاة الضحى الخ) أقول : الكلام فى القضاء وما ذكره ليس بقضاء كما لا يخفى .

(فصل فى تكبيرات التشريق)

(ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلاة الفجر من يوم عرفة ، ويختم عقيب صلاة العصر من يوم النحر) عند

لايكره لما روى أن ابن عباس رضى الله عنه عنهما فعل ذلك بالبصرة انتهى . وهذه المقاسمة تفيد أن مقابله من رواية الأصول الكراهة . وهو الذى يفيده التعليل بأن الوقوف عهد قربة فى مكان مخصوص فلا يكون قربة فى غيره . وجوابه عن المروى عن ابن عباس أنه ماكان للتشبه يقتضى أن الكراهة معلقة بقصد التشبه . والأولى الكراهة للوجه المذكور ، ولأن فيه حسما لمفسدة اعتقادية تتوقع من العوام ، ونفس الوقوف وكشف الرءوس يستلزم التشبه وإن لم يقصد . فالحق أنه إن عرض الوقوف فى ذلك اليوم بسبب يوجبه كالاستسقاء مثلا لايكره . أما قصد ذلك اليوم بالخروج فيه فهو معنى التشبه إذا تأملت . وما فى جامع التمرتاشى لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم جاز يحمل عليه بلا وقوف وكشف .

(فصل فى تكبير التشريق)

والإضافة بيانية أى التكبير الذى هو التشريق ، فإن التكبير لايسمى تشريقا إلا إذا كان بتلك الألفاظ فى شىء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل . وما فى الكافى مما يدفع هذا . وهو ماذكره فى جواب الاعتراض على الاستدلال لأبى حنيفة على اشتراط المصر بالتكبير بأثر « لاجمعة ولا تشريق » أى لاتكبير إلا فى مصر بأنه يستلزم أن الإضافة فى تكبير التشريق معناها تكبير التكبير من أن المراد التشريق فى هذا الأثر لافى تلك الإضافة يقتضى عدم صحة الإضافة على معنى التكبير ، لكن الحق صحتها على اعتبار إضافة العام إلى الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الإعراب فيجب اعتبارها كذلك تصحيحا ، فحينئذ ماقيل لقب الفصل إنما وقع على قولهما لأن شيئا من التكبير لايقع فى أيام التشريق عند أبى حنيفة ، أو باعتبار القرب ليكون على قول الكل غير لازم ، وأيضا إنما يلزم لو أضيفت التكبيرات إلى أيام التشريق ، لكن إنما أضيفت إلى التشريق نفسه ، فإنما يصح ماذكر

(فصل فى تكبير التشريق)

تكبير التشريق لما كان ذكرا مختصا بالأضحى ناسب ذكره فى فصل على حدة ، ثم قيل ترجمة الفصل بتكبير التشريق وقع على قولهما لأن شيئا من التكبير لايقع فى أيام التشريق عند أبى حنيفة . ويجوز أن يقال باعتبار القرب أخذ اسمه . وبقوله (ويبدأ بتكبير التشريق) اختلف الصحابة فى ابتداء التشريق وانتهائه ، فأما ابتداؤه فكبار الصحابة كعمر وعلىّ وابن مسعود قالوا : يبدأ بالتكبير بعد صلاة الفجر من يوم عرفة ، وبه أخذ علماؤنا فى ظاهر الرواية . وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا : يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم النحر ، وإليه رجع أبو يوسف فى بعض الروايات عنه . وأما انتهاؤه فقال ابن مسعود : صلاة العصر من أول أيام النحر فعنده ثمان صلوات يكبر فيها ، وبه أخذ أبو حنيفة وقال على وابن عمر فى إحدى الروايتين عنه : انتهاؤه من صلاة العصر من آخر أيام التشريق فيكون ثلاث وعشرون صلاة وبه أخذ أبو يوسف

(فصل فى تكبير التشريق)

أبي حنيفة . وقالا : يختم عقيب صلاة العصر من آخر أيام التشريق . والمسألة مختلفة بين الصحابة . فأخذا بقول علي أخذا بالأكثر ، إذ هو الاحتياط في العبادات ، وأخذ بقول ابن مسعود أخذا بالأقل لأن الجهر بالتكبير بدعة

إذا أريد بالتشريق أيام التشريق ، أو قدرت الأيام مقحمة بين المتضايفين ولا داعي إليه فليرد به ماذكرنا ، ولو أريد الذبح نفسه على بعد إضافة التكبير للذبح لم يلزم ماذكر وهو ظاهر . وعلى هذا فما في الخلاصة من قوله أيام التشريق ثلاثة وأيام النحر ثلاثة ستة تنقضي بأربعة ، لأن الأول نحر فقط والأخير تشريق فقط والمتوسطان نحر وتشريق لا يصح ، فإن التشريق في أيام التشريق يجب أن يحمل على التكبير أو الذبح . أو تشريق اللحم بإظهاره للشمس بعد تقطيعه ليتقدد ، وعلى كليهما يدخل يوم النحر فيها إلا أن يقال : التشريق بالمعنى الثالث لا يكون في الأول ظاهرا . واختلف في أن تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة ، والأكثر على أنها واجبة . ودليل السنة أنهض ، وهو مواظبته صلى الله عليه وسلم . وأما الاستدلال بقوله تعالى ـ ويذكروا اسم الله في أيام معلومات ـ فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة نسخا لذكرهم عليها غيره في الجاهلية بدليل على مارزقهم من بهيمة الأنعام ـ بل قد قيل إن الذكر كناية عن نفس الذبح (قوله والمسئلة مختلفة بين الصحابة فأخذا بقول علي رضي الله عنه) وهو ما رواه ابن أبي شيبة : حدثنا حسن بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه أنه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق . ورواه محمد بن الحسن : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب فذكره ، وأخذ هو بقول ابن مسعود رضي الله عنه ، وهو ما رواه ابن أبي شيبة أيضا . حدثنا أبو الأحوص عن أبي إسحق عن الأسود قال : كان عبد الله يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر يقول : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر ولله الحمد . وقول من جعل الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح . فإن الخلاف فيه مع رفع الصوت لا في نفس الذكر . والأصل في الأذكار الإخفاء والجهر به بدعة ، فإذا تعارضا في الجهر ترجح الأقل . وأخرج الحاكم عن علي وعمارة قالا «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم ، وكان يقنت في صلاة الفجر . وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة ويقطعها صلاة العصر آخر أيام التشريق» وصححه ، وتعقبه الذهبي وقال : إنه خبر واه كأنه موضوع ، فإن عبد الرحمن صاحب مناكير ، وسعيد إن كان

ومحمد . ووجه كل من ذلك ماذكره في الكتاب . وذكر في الخلاصة أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك في أربعة أيام ، فإن العاشر من ذي الحجة نحر خاص ، والثالث عشر تشريق خاص ، واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق . وقوله (وهذا هو المأثور عن الخليل صلى الله عليه وسلم) قيل أصل ذلك ماروى «أن جبريل لما جاء بالقربان خاف العجلة على إبراهيم عليهما السلام فقال الله أكبر الله أكبر ، فلما رآه إبراهيم قال لا إله إلا الله والله أكبر ، فلما علم إسمعيل بالفداء قال الله أكبر ولله الحمد ، فبقي في الأخريين إما سنة أو واجبا على مايذكر . وروى ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أفضل ماقلت وقالت الأنبياء قبلي يوم عرفة :

(قوله فلما رآه إبراهيم عليه السلام قال : لا إله إلا الله والله أكبر الخ) أقول : اللازم مما ذكره أن يكون المأثور من الخليل عليه السلام بعض تكبير التشريق ، والمطلوب لم يكن ذلك

والتكبير أن يقول مرة واحدة : الله أكبر الله أكبر ، لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر ولله الحمد . هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله عليه (وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين فى الأمصار فى الجماعات المستحبة عند أبى حنيفة . وليس على جماعات النساء إذا لم يكن معهن رجل ، ولا على جماعة المسافرين إذا لم يكن معهم مقيم . وقالا : هو على كل من صلى المكتوبة) لأنه تبع للمكتوبة ، وله ماروينا من قبل ، والتشريق هو التكبير كذا نقل عن الخليل بن أحمد ، ولأن الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط ، إلا أنه

الكريزى فهو ضعيف وإلا فهو مجهول . وأخرجه البيهقى وضعفه (قوله والتكبير أن يقول ، إلى قوله : وهو مأثور عن الخليل) لم يثبت عند أهل الحديث ذلك ، وقد تقدم مأثورا عن ابن مسعود رضى الله عنه عند ابن أبى شيبة وسنده جيد ، وقال أيضا : حدثنا يزيد بن هارون ، حدثنا شريك قال : قلت لأبى إسحق : كيف كان يكبر على وعبد الله بن مسعود ؟ قال : كانا يقولان الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر ولله الحمد ، ثم عمم عن الصحابة فقال : حدثنا جرير عن منصور عن إبراهيم قال : كانوا يكبرون يوم عرفة وأحدهم مستقبل القبلة فى دبر الصلاة : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر ولله الحمد . وكذا فى الحديث الضعيف الذى ذكرناه على ما رواه الدارقطنى عن جابر ، فظهر أن جعل التكبيرات ثلاثا فى الأولى كما يقوله الشافعى لاثبت له . وأما تقييد استنانه أو إيجابه بكونه عقيب المفروضات فلأن قولهم كان يفعل كذا دبر الصلاة يتبادر منه المكتوبات بحسب غلبة استعمالهم فى ذلك (قوله وله ماروبناه من قبل) أراد قوله لا جمعة ، إلى قوله :

الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر ولله الحمد » قوله (مرة واحدة) احتراز عن قول الشافعى فإنه يذكر التكبير ثلاث مرات ، وله فى ذكر التهليل بعده قولان . قوله (وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين) يشير إلى أنه اختار كونه واجبا وهو اختيار فخر الإسلام وصدر الإسلام . والأصل فيه قوله تعالى ـ واذكروا الله فى أيام معدودات ـ فإنه جاء فى التفسير أن المراد به أيام التشريق فيكون واجبا عملا بالأمر ، وذهب بعضهم إلى أنه سنة . قال الإمام التمرتاشى تكبير التشريق سنة ، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد ، وفى قوله عقيب الصلوات إشارة إلى أنه لايجوز أن يخلل مايقطع به حرمة الصلاة ، حتى لو قام وخرج من المسجد أو تكلم لم يكبر ، فى قوله المفروضات إشارة إلى أنه لايكبر بعد الوتر وصلاة العيد والنافلة . وقيد بالإقامة لأن المسافر لايكبر إلا إذا اقتدى بمقيم ، وقيد بالأمصار لأنه لايكبر فى القرى ، وقيد بالجماعات لأنه لاتكبير على المنفرد ، وقيد بالمستحبة احترازا عن جماعة النساء فإنه لاتكبير عليهن إذا لم يكن معهن رجل ، وقالا هو واجب على كل من صلى المكتوبة لأنه تبع لها (وله ما روينا من قبل) يريد به ماذكر فى أول باب الجمعة وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا فى مصر جامع » فإن قيل : هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات فكيف يشترط لها مالم يشترط للمتبوع ؟ قلنا بالنص على خلاف القياس . واختلف المشايخ فى اشتراط الحرية على قوله ، فمنهم من اشترطها قياسا على الجمعة والعيد ، ومنهم من لم يشترطها قياسا على سائر الصلوات . وفائدته تظهر فيما إذا أم العبد

(قوله وقوله وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين يشير إلى أنه اختار كونه واجبا) أقول : يعنى يشير بكلمة على (قوله فإن قيل هذه التكبيرات شرعت تبعا المكتوبات الخ) أقول : ولأبى حنيفة رحمه الله أن يمنع كونه تبعا للمكتوبات مطلقا بل المكتوبات المؤداة بشرائط مخصوصة (قوله قلنا بالنص الخ) أقول : أراد من النص فعل النبى صلى الله عليه وسلم

يجب على النساء إذا اقتدين بالرجال ، وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية . قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة . دل أن الإمام وإن ترك التكبير لايتركه المقتدى ، وهذا لأنه لايؤدى في حرمة الصلاة فلم يكن الإمام فيه حتما وإنما هو مستحب .

ولا تشريق إلا فى مصر جامع . ولا يخفى عدم دلالته على المطلوب والتمحل لايجدى إلا الدفع (قوله عند اقتدائهم بالمقيم) قيد به ، فإن المسافرين إذا اقتدوا بمسافر فى المصر فيه روايتان ، والمختار أن لا وجوب عليهم . واختلفوا على قول أبى حنيفة هل الحرية شرط وجوبه أو لا ؟ وفائدته إنما تظهر إذا أمّ العبد قوما من شرطها ؟ قال لا ، ومن لا قال نعم (قوله قال يعقوب) هذا لفظ محمد . ويعقوب هو أبو يوسف رحمه الله . وتضمنت الحكاية من الفوائد الحكمية أنه إذا لم يكبر الإمام لايسقط عن المقتدى بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر أبى يوسف عند الإمام وعظم منزلة الإمام فى قلبه حيث نسى مالا ينسى عادة حين علمه خلفه ، وذلك أن العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقيب فجر عرفة . فأما بعد توالى ثلاثة أوقات يكبر فيها إلى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به . ولو خرج من المسجد أو تكلم عامدا أو ساهيا أو أحدث عامدا سقط عنه التكبير . وفى الاستدبار عن القبلة روايتان : ولو أحدث ناسيا بعد السلام قبل التكبير الأصح أنه يكبر ولا يخرج للطهارة . والمسبوق يتابع الإمام فى سجود السهو ولا يتابعه فى التكبير ، ولو تابعه لاتفسد . وفى التلبية تفسد ، ويبدأ المحرم بالتكبير ثم بالتلبية . ومن نسى صلاة من أيام التشريق ، فإن ذكر فى أيام التشريق من تلك السنة قضاها وكبر ، وإن قضى بعدها لم يكبر إلا فى رواية عن أبى يوسف فيما إذا قضى فى أيام تشريق أخرى .

فى صلاة مكتوبة فى هذه الأيام ، فمن شرطها لم يوجب التكبير ، ومن لم يشرطها أوجبه (قال يعقوب : صليت بهم المغرب فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة ، دل) أى قول أبى يوسف على (أن الإمام وإن ترك التكبير لايتركه المقتدى) لما ذكره فى الكتاب ، بخلاف سجود السهو فإنه إذا تركه الإمام لايسجد المقتدى لأنه يؤتى به فى حرمة الصلاة ، بخلاف التكبير ، ولكن إنما يكبر القوم قبل الإمام إذا وقع اليأس من تكبير الإمام بأن قام . قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد : منها بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به . ومنها بيان حرمة أستاذه فى قلبه ، فإنه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير . ومنها مبادرة أستاذه إلى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر ، وهكذا ينبغى أن تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذه : يعنى أن التلميذ يعظم الأستاذ والأستاذ يستر عليه عيوبه .

(قوله قال يعقوب رحمه الله صليت بهم المغرب فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة رحمه الله إلى قوله : قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد : منها بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به . ومنها بيان حرمة أستاذه فى قلبه فإنه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير) أقول : قال ابن الهمام : الذى نسيه أبو يوسف بعد صلاة المغرب فإن العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقيب فجر عرفة ، وأما بعد توالى ثلاث أوقات تكبر فيها إلى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد انتهى .

(باب صلاة الكسوف)

قال (إذا انكسفت الشمس صلى الإمام بالناس ركعتين كهيئة النافلة فى كل ركعة ركوع واحد) وقال

(باب صلاة الكسوف)

صلاة العيد والكسوف والاستسقاء متشاركة فى عوارض هى الشرعية نهارا بلا أذان ولا إقامة . وصلاة العيد آكد لأنها واجبة ، وصلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور أو واجبة على قويلة . واستنان صلاة الاستسقاء مختلف فيه ، فظهر وجه ترتيب أبوابها . ويقال : كسف الله الشمس يتعدى ، وكسفت الشمس لايتعدى . قال جرير :

حملت أمرا عظيما فاصطبرت له　　　وقمت فيه بأمر الله ياعمرا

فالشمس طالعة ليست بكاسفة　　　تبكى عليك نجوم الليل والقمرا

قوله ياعمرا ندبة لا نداء ، وهو شاهد الندب بيا على قلة والأكثر لفظ وا . ونجوم الليل نصب بتبكى لأنه مضارع باكيته فبكيته : أى غلبته فى البكاء ، والقمرا عطف عليه . وروى برفع النجوم فهو فاعل تبكى . والقمرا منصوب على المعية . والألف ألف الإطلاق التى تلحق القوافى المطلقة . وسببها الكسوف ، وصفتها سنة . واختار فى الأسرار وجوبها للأمر فى قوله صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتم شيئا من هذه فافزعوا إلى الصلاة » قال : ولأنها صلاة تقام على سبيل الشهرة فكان شعارا للدين حال الفزع ، والظاهر أن الأمر للندب لأن المصلحة دفع الأمر المخوف فهى مصلحة تعود إلينا دنيوية لأن الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت هذه الأفزاع فإنه بتقدير الهلاك يحشرون على نياتهم ولا يعاقبون ، وإن لم يكونوا على ذلك فتفترض التوبة . وهى لاتتوقف على الصلاة وإلا لكانت فرضا . وقد بينا فى باب العيدين أن المعنى المذكور لايستلزم الوجوب ، إذ لامانع من استنان شعار مقصود ابتداء فضلا عن شعار يتعلق بعارض . وأجمعوا على أنها تصلى بجماعة وفى المسجد الجامع أو مصلى العيد . ولا تصلى فى الأوقات المكروهة (قوله كهيئة النافلة) أى بلا أذان ولا إقامة ولا خطبة ، وينادى الصلاة جامعة

(باب صلاة الكسوف)

قرن صلاة الكسوف بصلاة العيد لأنهما يؤديان بالجماعة فى النهار بغير أذان وإقامة ، وأخرها عن العيد لأن صلاة العيد واجبة فى الأصح على مامر ، يقال : كسفت الشمس تكسف كسوفا ، وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى . قال جرير يرثى به عمر بن عبد العزيز :

الشمس طالعة ليست بكاسفة　　　تبكى عليك نجوم الليل والقمرا

قيل معناه : ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها . ولكن لقلة ضوئها وبكائها عليك لم يظهر لها نور . وقيل معناه : تغلب النجوم فى البكاء ، يقال باكيته فبكيته : أى غلبته فى البكاء . وهى مشروعة اجتمعت الأمة على

(باب صلاة الكسوف)

(قوله لأن صلاة العيد) أقول : ولأنها صلاة كثيرة الوقوع (قوله واجبة فى الأصح) أقول : صلاة الكسوف سنة على مذهب العامة

الشافعي : ركوعان . له ماروت عائشة . ولنا رواية ابن عمر . والحال أكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح

ليجتمعوا إن لم يكونوا اجتمعوا (قوله له رواية عائشة) أخرج الستة عنها قالت « خسفت الشمس فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المسجد فقام فكبر وصف الناس وراءه ، فاقترأ قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع رأسه فقال : سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ، ثم قال فاقترأ قراءة طويلة هى أدنى من القراءة الأولى ، ثم كبر فركع ركوعا طويلا هو أدنى من الأول ، ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد . ثم فعل فى الركعة الثانية مثل ذلك . فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات ، وانجلت الشمس قبل أن ينصرف . ثم قام فخطب الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته . فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة » انتهى . وفى الصحيحين عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص نحوه . ولفظ ابن عمرو فى مسلم « لما انكسفت الشمس فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودى الصلاة جامعة . فركع صلى الله عليه وسلم ركعتين فى سجدة ثم قام فركع ركعتين فى سجدة ثم جلى عن الشمس » (قوله ولنا حديث ابن عمر) قيل لعله ابن عمرو : يعنى عبد الله بن عمرو بن العاص فتصحف على بعض النساخ لأنه لم يوجد عن ابن عمر . أخرج أبو داود والنسائى والترمذى فى الشمائل عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال « انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقام صلى الله عليه وسلم فلم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم ركع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع ، وفعل فى الركعة الأخرى مثل ذلك » وأخرجه الحاكم وقال صحيح ، ولم يخرجاه من أجل عطاء بن السائب انتهى . وهذا توثيق منه لعطاء . وقد أخرج البخارى له مقرونا بأبى بشر . وقال أيوب هو ثقة . وقال ابن معين : لا يحتج بحديثه . وفرق الإمام أحمد بين من سمع منه قديما وحديثا . وأخرج أبو داود والنسائى عن ثعلبة بن عباد عن سمرة بن جندب قال « بينا أنا وغلام من الأنصار نرمى غرضين لنا حتى إذا كان الشمس قيد رمحين أو ثلاثة فى عين

ذلك . وسبب شرعيتها الكسوف . ولهذا تضاف إليه . وشروطها شروط سائر الصلوات ، وهى سنة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها . وكيفية أدائها أن يصلى إمام الجمعة فى الجامع أو فى المصلى فى الأوقات المستحبة بالناس ركعتين كهيئة النافلة بلا أذان ولا إقامة بركوع واحد . وقال الشافعى : إذا كسفت الشمس فى وقت مكروه أو غيره نودى الصلاة جامعة وصلى الإمام بالناس ركعتين يقرأ فى الأولى بفاتحة الكتاب وسورة البقرة إن حفظها وإلا فما يعدلها من غيرها ، ثم يركع ويمكث فى ركوعه قدر ما مكث فى قيامه ، ثم يرفع رأسه ويقوم ويقرأ سورة آل عمران إن حفظها وإلا فما يعدلها من غيرها ، ثم يركع ثانيا ويمكث فى ركوعه مثلما مكث فى قيامه هذا . ثم يرفع رأسه ثم يسجد سجدتين . ثم يقوم ويمكث فى قيامه ويقرأ فيه مقدار ما قرأ فى القيام الثانى من الركعة الأولى . ثم يركع ويمكث فى ركوعه مثل مكثه فى هذا القيام ، ثم يقوم ويمكث فى قيامه مثلما مكث فى الركوع ثم يركع ويمكث فيه مثلما مكث فى قيامه ، ثم يرفع رأسه ويقوم مثل ثلثى قيامه فى القيام الأول من هذه الركعة ، ثم يسجد سجدتين ويتم الصلاة . واحتج على ذلك بحديث عائشة رضى الله عنها « أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات » ولنا حديث عبد الله بن عمر والنعمان بن بشير وأبى بكرة

على ما يجىء (قوله وهى سنة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها) أقول : فيه بحث (قوله أن النبى عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركعات) أقول : أى ركوعات

. . . . : . .

الناظر من الأفق اسودّت حتى آضت كأنها تنومة ، فقال أحدنا لصاحبه : انطلق بنا إلى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذا الشمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى أمته حدثا . قال : فدفعنا فإذا هو بأرز . فاستقدم فصلى فقام كأطول ما قام بنا فى صلاة قط لانسمع له صوتا ، ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا فى صلاة قط لانسمع له صوتا ثم سجد بنا كأطول ماسجد بنا فى صلاة قط لانسمع له صوتا . ثم فعل فى الركعة الأخرى مثل ذلك ، فوافق تجلى الشمس جلوسه فى الركعة الثانية . ثم سلم فحمد الله وأثنى عليه وشهد أن لا إله إلا الله وشهد أنه عبده ورسوله » هذه رواية أبى داود . وفى أبى داود من حديث النعمان بن بشير « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يصلى ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت » وفى النسائى من حديث أبى قلابه عن النعمان بن بشير قال « انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجرّ ثوبه فزعا حتى أتى المسجد فلم يزل يصلى حتى انجلت . قال : إن ناسا يزعمون أن الشمس والقمر لاينكسفان إلا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك . إن الشمس والقمر لاينكسفان لموت أحد ولا لحياته . ولكنهما آيتان من آيات الله . إن الله إذا بدا لشىء من خلقه خشع له . فإذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة » وروى معنى هذه الجملة الأخيرة الإمام أحمد فى مسنده والحاكم وقال على شرطهما . وأبو قلابة أدرك النعمان بن بشير قاله أبو حاتم بعد ما نقل عن ابن معين أبو قلابة عن النعمان بن بشير مرسل . ورواه أبو داود : حدثنا موسى بن إسمعيل ، حدثنا وهيب عن أيوب عن أبى قلابة عن قبيصة الهلالى قال « كسفت الشمس » وفيه « فصلى ركعتين فأطال فيها القيام ، ثم انصرف وقد انجلت فقال : إنما هذه الآيات يخوف الله بها عباده ، فإذا رأيتموها فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة » ثم رواه بسند آخر فأدخل بين أبى قلابة وقبيصة هلال بن عامر ، فقد عرف الساقط فى السند الأول فلذا قال الشيخ النووى : هذا لايقدح فى صحة الحديث فإن هلالا ثقة . وأخرج البخارى عن أبى بكرة « خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجرّ رداءه حتى انتهى إلى المسجد وثاب الناس إليه ، فصلى بهم ركعتين فانجلت : فقال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوّف الله بهما عباده . فإذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم » فهذه الأحاديث منها الصحيح ومنها الحسن قد دارت على ثلاثة أمور : منها ما فيه أنه صلى ركعتين . ومنها الأمر بأن يجعلوها كأحدث ماصلوه من المكتوبة وهى

وسمرة بن جندب بألفاظ مختلفة« أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى كسوف الشمس ركعتين كأطول صلاة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها » وإذا تعارضت الروايتان كان الترجيح لرواية ابن عمر . والحال أكشف على الرجال لقربهم وتأويل مارواه ماذكره محمد فى صلاة الأثر قال : يحتمل أن النبى صلى الله عليه وسلم أطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات ، فرفع أهل الصف الأوّل رءوسهم ظنا منهم أنه صلى الله عليه وسلم رفع رأسه من الركوع ، فمن خلفهم رفعوا رءوسهم ، فلما رأى أهل الصف الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركعوا ، فمن خلفهم ركعوا ، فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه من الركوع رفع القوم

(قوله أن النبى عليه الصلاة والسلام صلى فى كسوف الشمس ركعتين الخ) أقول : الركعة فى عرف أهل الشرع الأفعال المخصوصة التى هى قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان لاغير (قوله والحال أكشف على الرجال لقربهم) أقول : تقدم أن ابن عباس رضى الله عنهما كان صبيا

لروايته (ويطوّل القراءة فيهما ويخفي عند أبي حنيفة . وقالا يجهر) وعن محمد مثل قول أبي حنيفة

الصبح . فإن كسوف الشمس كان عند ارتفاعها قدر رمحين على ما فى حديث سمرة . فأفاد أن السنة ركعتان .
ومنها مافصل فأفاد تفصيله أنها بركوع واحد كما فى حديث سمرة وابن عمرو بن العاص ، وحمل الركعتين على أن
فى كل ركعتين ركوعين خروج عن الظاهر . لايقال : الركعة اسم للأفعال التى آخرها السجدتان وقبلهما ركوع
أعم من كونه واحدا أوأكثر لأنا نمنعه؟ بل المتبادر من لفظ ركعة الأفعال المخصوصة التى هى قيام واحد وقراءة واحدة
وركوع واحد وسجدتان فهومفهومها فى عرف أهل الشرع لامااشتمل على قراءتين وقيامين وركوعين . وأما فى الصدر
الأول فهو أيضا كذلك . ويقال أيضا لمجرد الركوع . فهو إما مشترك بين مجموع الأفعال التى منها الركوع الواحد
وبينه بدليل ما رووه عن عائشة رضى الله عنها قالت « فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات » والمراد عندهم أربع
ركوعات قسمت كل ركوع ركعة . وكذا ما فى حديث ابن عمرو الذى رووه فركع ركعتين فى سجدة . وإما
مجاز عرفى فيه وهو الظاهر لأنهم حيث أرادوه قيدوه بالقرينة الدالة عليه كما فى قوله ركعتين فى سجدة ، وقولها
أربع ركعات وأربع سجدات . وحيث أرادوا الأول أطلقوا اسم الركعة والركعتين مع أن المجاز خير من الاشتراك ،
فظهر أن حقيقة لفظ ركعتين ماكان كل ركعة بركوع واحد ومجازها المستعمل نفس الركوع الواحد ، فإرادة
قيامين وقراءتين وركوعين بعدهما سجودان بها ليس بحقيقة ولا مجاز ثبت استعمالهم له . فإن قيل إمكان الحمل عليه
يكفى فى الحمل عليه إذا أوجبه دليل وقد وجد وهو كون أحاديث الركوعين أقوى . قلنا هذه أيضا فى رتبتها .
أما حديث البخارى آخرا فلا شك . وكذا ماقبله من حديث النسائى وأبى داود ، والباقى لاينزل عن درجة الحسن
وقد تعددت طرقه فيرتقى إلى الصحيح . فهذه عدة أحاديث كلها صحيحة حينئذ فكافأت أحاديث الركوعين
وكون بعض تلك اتفق عليها الكل من أصحاب الكتب الستة . غاية مافيه كثرة الرواة ولا ترجيح عندنا بذلك ، ثم
المعنى الذى رويناه أيضا فى الكتب الخمسة والمعنى هو المنظور إليه . وإنما تفرق فى أحاد الكتب وثناؤها من
خصوصيات المتون . ولو سلمنا أنها أقوى سندا فالضعيف قد يثبت مع صحة الطريق بمعنى آخر . وهو كذلك
فيها . فإن أحاديث تعدد الركوع اضطربت واضطرب فيها الرواة أيضا . فإن منهم من روى ركوعين كما تقدم ،
ومنهم من روى ثلاث ركوعات . فروى مسلم عن جابر « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فصلى ست ركعات بأربع سجدات . وهذا أيضا يؤيد ماتقدم من إطلاق اسم الركعة . وروى مسلم أيضا عن
جابر نفسه حديث الركوعين قال « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى يوم شديد الحرّ
فصلى بأصحابه فأطال القيام حتى جعلوا يخرون . ثم ركع فأطال ثم رفع فأطال ثم ركع فأطال ثم سجد سجدتين ثم
قام فصنع نحوا من ذلك . فكانت أربع ركعات وأربع سجدات » وكذا أخرج مسلم عن عائشة أنها بثلاث ركوعات
وكما قدمنا عنها بركوعين وعمرو بن العاص تقدم عنه رواية الركوع الواحد والركوعين وإن كانت رواية
الركوع الواحد اختلف فى تصحيحها . بخلاف رواية الركوعين فإن ذلك لايخلو عن إيهان ظن الرواية الأولى
عنه . وأخرج مسلم أربع ركوعات عن ابن عباس « أنه صلى الله عليه وسلم صلى فقرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ

رءوسهم ومن كانوا خلف الصف الأول ظنوا أنه ركع ركوعين فرووا على حسب ماوقع عندهم . ومثل هذا
الاشتباه قد يقع لمن كان فى آخر الصفوف وعائشة كانت فى صف النساء . فإن قيل : قد روى حديثها من الرجال
ابن عباس وقد كان فى صفهم . أجيب بأنه كان فى صف الصبيان فى ذلك الوقت . وقوله (ويطوّل القراءة فيهما)

أما التطويل فى القراءة فبيان الأفضل . ويخفف إن شاء لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء، فإذا خفف أحدهما طوّل الآخر . وأما الإخفاء والجهر فلهما رواية عائشة «أنه صلى الله عليه وسلم جهر فيها

ثم ركع ثم سجد . قال : والأخرى مثلها » وفى لفظ « ثمان ركعات فى أربع سجدات » وأخرج عن علىّ رضى الله عنه مثل ذلك . ولم يذكر لفظ علىّ بل أحال على ماقبله . وروى أيضا خمس ركوعات : أخرج أبو داود من طريق أبى جعفر الرازى عن أبىّ بن كعب « أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بهم فى كسوف الشمس فقرأ سورة من الطوال وركع خمس ركعات وسجد سجدتين ، وفعل فى الثانية مثل ذلك ، ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها » وأبو جعفر فيه مقال تقدم فى باب الوتر . والاضطراب موجب للضعف فوجب ترك روايات التعدد كلها إلى روايات غيرها . ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلاة الكسوف فوجب أن يصلى على ما هو المعهود صح ، ويكون متضمنا ترجح روايات الاتحاد ضمنا لاقصدا وهو الموافق لروايات الإطلاق : أعنى نحو قوله صلى الله عليه وسلم « فإذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف مابكم » وعن هذا الاضطراب الكثير وفق بعض مشايخنا بحمل روايات التعدد . على أنه لما أطال فى الركوع أكثر من المعهود جدا ولا يسمعون له صوتا على ماتقدم فى رواية رفع من خلفه متوهمين رفعه وعدم سماعهم الانتقال فرفع الصف الذى يلى من رفع ، فلما رأى من خلفه أنه صلى الله عليه وسلم لم يرفع فلعلهم انتظروه على توهم أن يدركهم فيه ، فلما يئسوا من ذلك رجعوا إلى الركوع فظن من خلفهم أنه ركوع بعد ركوع منه صلى الله عليه وسلم فرووا كذلك . ثم لعل روايات الثلاث والأربع بناء على اتفاق تكرر الرفع من الذى خلف الأول . وهذا كله إذا كان الكسوف الواقع فى زمنه مرة واحدة . فإن حمل على أنه تكرر مرارا على بعد أن يقع نحو ست مرات فى نحو عشر سنين لأنه خلاف العادة . كان رأينا أولى أيضا لأنه لما لم ينقل تاريخ فعله المتأخر فى الكسوف المتأخر فقد وقع التعارض فوجب الإحجام عن الحكم بأنه كان المتعدد على وجه التثنية أو الجمع ثلاثا أو أربعا أو خمسا . أو كان المتحد فبقى المجزوم به استنان الصلاة مع التردد فى كيفية معينة من المرويات فيترك ويصار إلى المعهود ثم يتضمن ما قدمنا من الترجح . والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال . والمصنف رجح بأن الحال أكشف للرجال وهو يتم لو لم يرو حديث الركوعين أحد غير عائشة رضى الله عنها من الرجال ، لكن قد سمعت من رواه فالمعوّل عليه ماصرنا إليه (قوله أما التطويل فبيان الأفضل) لأنه صلى الله عليه وسلم فعله كما مر فى حديث عائشة وعبد الله بن عمرو بن العاص من رواية عطاء بن السائب وسمرة ، وهذه الصورة حينئذ مستثناة مما سلف فى باب الإمامة من أنه ينبغى أن يطوّل الإمام بهم الصلاة ، ولو خففها جاز ولا يكون مخالفا للسنة لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء ، فإن رواية أبى داود «فجعل يصلى ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت» يعطى أنه لم يبالغ فى التطويل كما فى رواية جابر أنه جعل الصحابة يخرّون لطول القيام ، إذ الظاهر أنها لم تمكث مع مثل هذا الطول مايسع ركعتين ركعتين . والحق أن السنة التطويل والمندوب مجرد استيعاب الوقت كما ذكر مطلقا كما فى حديث المغيرة بن شعبة فى الصحيحين « انكسفت الشمس » إلى أن قال « فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلى » ولمسلم من حديث عائشة « فإذا رأيتم كسوفا فاذكروا الله حتى تنجلى » (قوله فلهما رواية عائشة) فى الصحيحين عنها قالت « جهر النبى صلى الله عليه وسلم فى صلاة الخسوف بقراءته » الحديث . وللبخارى من حديث أسماء « جهر صلى الله عليه وسلم فى صلاة الكسوف » ورواه أبو داود

أى فى الركعتين . وقوله (فبيان الأفضل) لأن فيه متابعة النبى صلى الله عليه وسلم فإنه صح « أن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فى الركعة الأولى بقدر سورة البقرة ، وفى الثانية بقدر سورة آل عمران . وقوله (فلهما رواية عائشة

ولأبى حنيفة رواية ابن عباس وسمرة رضى الله عنهم . والترجيح قد مرّ من قبل . كيف وإنها صلاة النهار وهى عجماء (ويدعو بعدها حتى تنجلى الشمس) لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا رأيتم من هذه الأفزاع شيئا فارغبوا إلى الله بالدعاء» . والسنة فى الأدعية تأخيرها عن الصلاة (ويصلى بهم الإمام الذى يصلى بهم الجمعة

والترمذى وحسنه وصححه . ولفظه « صلى صلاة الكسوف فجهر فيها بالقراءة » (قوله ولأبى حنيفة رواية ابن عباس وسمرة) أما حديث ابن عباس فروى أحمد وأبو يعلى فى مسنديهما عن ابن عباس « صليت مع النبى صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم أسمع منه حرفا من القراءة » وفيه ابن لهيعة . ورواه أبو نعيم فى الحلية من طريق الواقدى عن ابن عباس قال « صليت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم أسمع له قراءة » ورواه البيهقى فى المعرفة من الطريقين ثم من طريق الحكم بن أبان كما رواه الطبرانى ، ثم قال : وهؤلاء وإن كانوا لايحتج بهم ولكنهم عدد روايتهم توافق الرواية الصحيحة عن ابن عباس فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قرأ نحوا من سورة البقرة . قال الشافعى رحمه الله : فيه دليل على أنه لم يسمع ماقرأ ، إذ لو سمعه لم يقدره بغيره . ويدفع حمله على بعده رواية الحكم بن أبان « صليت إلى جنبه » ويوافق أيضا رواية محمد بن إسحق بإسناده عن عائشة قالت « فحزرت قراءته » وأما حديث سمرة فتقدم . وفيه « لانسمع له صوتا» قال الترمذى حسن صحيح . والحق أن تقدير ابن عباس لسورة البقرة لايستلزم عدم سماعه لأن الإنسان قد ينسى المقروء المسموع بعينه وهو ذاكر لقدره فيقول قرأ نحو سورة كذا . فالأولى حمله على الإخفاء لابالنظر إلى هذه الدلالة بل بالنظر إلى ماتقدم من حديث « صليت إلى جانب رسول الله صلى الله عليه وسلم » وإذا حصل التعارض وجب الترجيح بأن الأصل فى صلاة النهار الإخفاء . وأما قول المصنف والترجيح قد مر من قبل : يعنى أن الحال أكشف للرجال فقد يقال بل فى خصوص هذه المادة تترجح رواية النساء هنا لأنها إخبار عن القراءة . ومعلوم أنهن فى آخر الصفوف أو فى حجرهن ، فإذا أخبرن عن الجهر دلّ على تحققه بزيادة قوة بحيث يصل الصوت إليهن . فالمعتبر مارجع إليه آخرا من قوله كيف وإنها صلاة النهار لقوله عليه الصلاة والسلام « فاذكروا الله » إلى قوله « بالدعاء » حديثان . ومعنى الأول تقدم فى حديث عائشة ، وتقدم فى حديث المغيرة قوله صلى الله عليه وسلم « فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلى » وفى مبسوط شيخ الإسلام قال : فى ظلمة أو ريح شديدة الصلاة حسنة . وعن ابن عباس أنه صلى لزلزلة بالبصرة (قوله والسنة فى الأدعية تأخيرها) والإمام مخير إن شاء دعا مستقبلا جالسا أو قائما أو يستقبل القوم بوجهه ودعا ويؤمنون . قال الحلوانى : وهذا أحسن . ولو قام ودعا معتمدا على عصى أوقوس كان أيضا

فإنها روت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ قراءة طويلة فجهر بها : يعنى فى صلاة الكسوف» (وله رواية ابن عباس وسمرة) بن جندب أنه لم يسمع من قراءته فيها حرفا (والترجيح قد مر من قبل) يعنى قوله والحال أكشف على الرجال لقربهم . فإن قيل : ذكر فى المبسوط أن عليا رضى الله عنه روى حديثها ، فإن صح ذلك فما جوابه ؟ أجيب بأن الجواب بالرجوع إلى الأصل فإنها صلاة نهارية والأصل فيها الإخفاء . قال عليه الصلاة والسلام « صلاة النهار عجماء» وقد تقدم ذلك . وقوله (ويدعو بعدها) أى بعد صلاة الكسوف إن شاء جالسا مستقبل القبلة وإن شاء قائما وإن شاء يستقبل القوم بوجهه والقوم يؤمنون . وقوله (من هذه الأفزاع) الفزع

فإن لم يحضر صلى الناس فرادى) تحرزا عن الفتنة (وليس فى خسوف القمر جماعة) لتعذر الاجتماع فى الليل أو لخوف الفتنة . وإنما يصلى كل واحد بنفسه لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا رأيتم شيئا من هذه الأهوال فافزعوا إلى الصلاة) (وليس فى الكسوف خطبة) لأنه لم ينقل .

حدينا (قوله وليس فى خسوف القمر جماعة الخ) وما روى الدارقطنى عن ابن عباس « أنه صلى الله عليه وسلم صلى فى كسوف الشمس والقمر ثمان ركعات فى أربع سجدات » وإسناده جيد ، وما أخرج عن عائشة قالت « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى فى كسوف الشمس والقمر أربع ركعات وأربع سجدات » قال ابن القطان : فيه سعيد بن حفص ، ولا أعرف حاله ، فليس فيه تصريح بالجماعة فيه ، والأصل عدمها حتى يثبت التصريح به ، وما ذكره من المعنى يكفى لنفيها (قوله لأنه لم ينقل) أى بطريق قصد الشرعية بل لدفع وهم من توهم أنه لموت إبراهيم صلى الله عليه وسلم فهو لسبب عرض وانقضى .

الخوف وكلامه واضح . وقوله (فإن لم يحضر) يعنى الإمام (صلى الناس فرادى إن شاءوا ركعتين وإن شاءوا أربعا) لأن هذا تطوّع والأصل فى التطوّعات ذلك . وقوله (تحرزا عن الفتنة) أى فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيهما . وقوله (وليس فى كسوف القمر جماعة) عاب أهل الأدب محمدا فى هذا اللفظ وقالوا : إنما يستعمل فى القمر لفظ الخسوف ، قال الله تعالى ـ فإذا برق البصر وخسف القمر ـ وقال فى المغرب : يقال كسفت الشمس والقمر جميعا ، وقوله صلى الله عليه وسلم « فافزعوا إلى الصلاة » الحديث . روى أبو مسعود الأنصارى قال « انكسفت الشمس يوم مات إبراهيم ولد النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال الناس : إنما انكسفت لموته ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لاينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم شيئا من هذه الأهوال فافزعوا إلى الصلاة » أى التجئوا إليها . فإن قيل : هذا أمر والأمر للوجوب فكان ينبغى أن تكون صلاة الكسوف واجبة . قلنا : قد ذهب إلى ذلك بعض أصحابنا ، واختاره صاحب الأسرار . والعامة ذهبت إلى كونها سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فإنها توجد بعارض لكن صلاها النبى عليه الصلاة والسلام فكانت سنة والأمر للندب . وقوله (وليس فى الكسوف) أى كسوف الشمس والقمر (خطبة) وقال الشافعى فى كسوف الشمس : يخطب بعد الصلاة خطبتين كما فى العيدين لما روت عائشة رضى الله عنها قالت « خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خطب فحمد الله وأثنى عليه » ولنا أنه لم ينقل ، وذلك دليل على أنه لم يفعل ، وإن صح فتأويله أنه عليه الصلاة والسلام خطب لأن الناس كانوا يقولون إنها كسفت لموت إبراهيم فأراد أن يرد عليهم .

(قوله والعامة ذهبت إلى كونها سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فإنها توجد بعارض) أقول : ما المانع فى تعلق ماهو من الشعائر بعارض تأمل ، وقوله بعارض : يعنى عارض الكسوف (قوله ولنا أنه لم ينقل الخ) أقول : كيف لم ينقل وقد أخرج الستة عنها (قوله وإن صح فتأويله أنه صلى الله عليه وسلم خطب لأن الناس كانوا يقولون إنها كسفت لموت إبراهيم فأراد أن يرد عليهم) أقول : لا لشرعية الخطبة.

(باب الاستسقاء)

(قال أبو حنيفة : ليس فى الاستسقاء صلاة مسنونة فى جماعة ، فإن صلى الناس وحدانا جاز . وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار) لقوله تعالى ـ فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا ـ الآية ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة

(باب الاستسقاء)

يخرجون للاستسقاء ثلاثة أيام ، ولم ينقل أكثر منها متواضعين متخشعين فى ثياب خلق مشاة يقدمون الصدقة كل يوم بعد التوبة إلى الله تعالى إلا فى مكة وبيت المقدس فيجتمعون فى المسجد (قوله قال أبو حنيفة الخ) مفهومه استنانها فرادى وهو غير مراد (قوله ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة) يعنى فى ذلك الاستسقاء فلا يرد أنه غير صحيح كما قال الإمام الزيلعى المخرج ، ولو تعدى بصره إلى قدر سطر حتى رأى قوله فى جوابهما قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة لم يحمله على النفى مطلقا وإنما يكون سنة ماواظب عليه ، ولهذا قال شيخ الإسلام : فيه دليل على الجواز . عندنا يجوز لو صلوا بجماعة لكن ليس بسنة ، وبه أيضا يبطل قول ابن العز : الذين قالوا بمشروعية صلاة الاستسقاء لم يقولوا بتعينها ، بل هى على ثلاثة أوجه : تارة يدعون عقيب الصلوات ، وتارة يخرجون إلى المصلى فيدعون من غير صلاة ، وتارة يصلون جماعة ويدعون . وأبو حنيفة لم يبلغه الوجه الثالث فلم يقل به . والعجب أنه قاله بعد نقله قول المصنف قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة وهو مصرح بعلمهم بفعله ، وكذا قول غير المصنف المروى فيه شاذ فيما تعم به البلوى ، وهو ظاهر جواب الرواية ، فإن عبارته فى الكافى الذى هو جمع كلام محمد قال : لا صلاة فى الاستسقاء إنما فيه الدعاء ، بلغنا عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه خرج ودعا » وبلغنا عن عمر أنه صعد المنبر فدعا فاستسقى ، ولم يبلغنا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك صلاة إلا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به انتهى ؛ وهذا صريح من جهة الرواية فى علم محمد به . فإن قيل : من أين يلزم كون ما علمه محمد رحمه الله ومن بعده من الرواية معلوما لأبى حنيفة ؟ قلنا : ومن أين علم أنه لم يبلغه وبلغ أتباعه بل الظاهر تلقيهم ذلك عنه . ثم الجواب عنه بما ذكر وفى عدم الأخذ به لشذوذه ، ويلزمه أنهم لو صلوا بجماعة كان مكروها ، وقد صرح الحاكم أيضا فى باب صلاة الكسوف من الكافى بقوله

(باب الاستسقاء)

أخر صلاة الاستسقاء عن صلاة الكسوف لأن صلاة الكسوف سنة . وقال أبو حنيفة : ليس فى الاستسقاء صلاة مسنونة فى جماعة ، فإن صلى الناس وحدانا جاز ، وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى ـ استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ـ وروى أن قوم نوح عليه السلام لما كذبوه بعد طول تكريره الدعوة حبس الله عنهم القطر وأعقم أرحام نسائهم أربعين سنة ، وقيل سبعين سنة ، فوعدهم أنهم إن آمنوا رزقهم الله الخصب ورفع عنهم ما كانوا عليه . ووجه الاستدلال به أن شرائع من قبلنا شرائع لنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار وهذا كذلك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم يرو عنه الصلاة ، وإنما المروى عنه عليه الصلاة والسلام فى ذلك الدعاء . روى أنس رضى الله عنه « أن الناس قد قحطوا فى زمن رسول الله صلى الله

(وقالا : يصلي الإمام ركعتين) لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد » رواه ابن عباس . قلنا : فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة ، وقد ذكر فى الأصل قول محمد وحده

ويكره صلاة التطوع جماعة ماخلا قيام رمضان وصلاة الكسوف . وهذا خلاف ماذكر شيخ الإسلام رحمه الله ثم الحديث الذى روى من صلاته صلى الله عليه وسلم هو ما فى السنن الأربعة عن إسحق بن عبد الله بن كنانة قال : أرسلنى الوليد بن عتبة وكان أمير المدينة إلى ابن عباس أسأله عن استسقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتذلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه . ولكن لم يزل فى الدعاء والتضرع والتكبير . وصلى ركعتين كما كان يصلى فى العيد » صححه الترمذى . وقال المنذرى فى مختصره : رواية إسحق بن عبد الله بن كنانة عن ابن عباس وأبى هريرة مرسلة ولا يضر ذلك . فقد صح من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم أخرجه الستة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقى فصلى بهم ركعتين وحول رداءه ورفع يديه فدعا واستسقى واستقبل القبلة » زاد البخارى فيه « جهر فيهما بالقراءة » وليس هذا عند مسلم . ووهم البخارى ابن عيينة فى قوله إنه عبد الله بن زيد بن عبد ربه . بل هو ابن زيد بن عاصم المازنى . وأما ما رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه وقال فيه « فصلى ركعتين كبر فى الأولى سبع تكبيرات وقرأ بسبح اسم ربك الأعلى . وقرأ فى الثانية ـ هل أتاك حديث الغاشية ـ وكبر فيها خمس تكبيرات »فليس بصحيح كما زعم بل هو ضعيف معارض . أما ضعفه فبمحمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف . قال البخارى : منكر الحديث والنسائى متروك ، وأبو حاتم ضعيف الحديث ليس له حديث مستقيم . وقال ابن حبان : يروى عن الثقات المعضلات حتى سقط الاحتجاج به . وأما المعارضة فبما أخرجه الطبرانى فى الأوسط عن أنس عنه صلى الله عليه وسلم « استسقى فخطب قبل الصلاة ، واستقبل القبلة وحول رداءه ثم نزل فصلى ركعتين لم يكبر فيهما إلا تكبيرة

عليه وسلم ، فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال : يارسول الله . هلكت المواشى وخشينا الهلاك على أنفسنا فادع الله أن يسقينا ، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال : اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا غدقا مغدقا عاجلا غير رائث ، قال الراوى : ما كان فى السماء قزعة ، فارتفعت السحاب من ههنا ومن ههنا حتى صارت ركاما ، ثم مطرت سبعا من الجمعة إلى الجمعة ، ثم دخل ذلك الرجل والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب والسماء تسكب فقال : يارسول الله تهدم البنيان وانقطعت السبل فادع الله أن يمسكه : فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم لملالة بنى آدم . قال الراوى : والله مانرى فى السماء خضراء ، ثم رفع يديه فقال : اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر ، فانجابت السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالإكليل ولم يذكر غير الدعاء » (وقالا : يصلى الإمام ركعتين ، لما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى فيها ركعتين كصلاة العيد) فى الجهر بالقراءة ، والصلاة بلا أذان ولا إقامة رواه ابن عباس رضى الله عنهما . قلنا) إن ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لانمنعه ، وإنما الكلام فى أنها سنة أو لا ، والسنة ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم ، وههنا (فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن) فعله أكثر من تركه حتى يكون مواظبة فلا يكون (سنة) فإن قيل كلام المصنف حينئذ متناقض لأنه قال أولا ولم تروعنه الصلاة ثم قال لما روى عنه . فالجواب أن المروى لما كان شاذا فيما تعم به البلوى جعله كأنه غير مروى . قوله (وقد ذكر فى الأصل قول محمد وحده) يعنى أن أبا يوسف مع أبى حنيفة ، وهكذا ذكر فى المبسوط والمحيط .

(ويجهر فيهما بالقراءة) اعتبارا بصلاة العيد (ثم يخطب) لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب » ثم هي كخطبة العيد عند محمد . وعند أبي يوسف خطبة واحدة

تكبيرة » وأخرج أيضا عن ابن عباس قال « لم يزد صلى الله عليه وسلم على ركعتين مثل صلاة الصبح » ووجه الشذوذ أن فعله صلى الله عليه وسلم لو كان ثابتا لاشتهر نقله اشتهارا واسعا ولفعله عمر حين استسقى ولأنكروا عليه إذا لم يفعل لأنها كانت بحضرة جميع الصحابة لتوافر الكل في الخروج معه صلى الله عليه وسلم للاستسقاء . فلما لم يفعل ولم ينكروا ولم يشتهر روايتها في الصدر الأول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد على اضطراب في كيفيتها عن ابن عباس وأنس كان ذلك شذوذا فيما حضره الخاص والعام والصغير والكبير . واعلم أن الشذوذ يراد باعتبار الطرق إليهم . إذ لو تيقنا عن الصحابة المذكورين رفعه لم يبق إشكال . وإذا مشينا على ما اختاره شيخ الإسلام وهو الجواز مع عدم السنية فوجهه أنه صلى الله عليه وسلم إن فعله مرة كما قلتم فقد تركه أخرى فلم يكن سنة ، بدليل ما روى في الصحيحين « أن رجلا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب . فقال : يارسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا . فقال صلى الله عليه وسلم : اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا . قال أنس رضي الله عنه : فلا والله ما نرى بالسماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال : فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس . فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت » الحديث (قوله ثم هي كخطبة العيد عند محمد) يعني فيكون خطبتين يفصل بينهما بجلوس ولذا قابله بقوله وعند أبي يوسف خطبة واحدة ، ولا صريح في المرويات يوافق قول محمد إنها خطبتان . ويحتمل أنه أخذه من المروى عن ابن عباس « أنه صلى الله عليه وسلم صلى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد » مع رواية الخطبة في حديث أنس المذكور في رواية الطبراني السابقة . وفي حديث أبي هريرة من رواية ابن ماجه قال فيه « ثم خطبنا ودعا الله » فتكون كخطبة العيد ، وهو غير لازم . ثم في حديث ابن عباس على ما قدمناه قوله « فلم يخطب بخطبتكم هذه » فإنه يفيد نفي الخطبة المعهودة وهي خطبة الجمعة لا أصل الخطبة . فإن النفي إذا دخل على مقيد انصرف إلى القيد ثم أفاد ثبوت أصل الحكم في المحاورات الخطابية لا بالنسبة إلى الأحكام الشرعية عندنا . ومطلقا عند الثلاثة فلذا لم ينتهض . استدل من استدل بحديث ابن عباس هذا للإمام أحمد على نفي الخطبة في الاستسقاء ، فإن أحمد ينفيها كقول أبي حنيفة رضي الله عنهما . وأما على أصلنا فحاصله نفي الخطبة المخصوصة . وهو لا يستلزم ثبوت أصلها نفيا لدلالة المفهوم في الأحكام فتبقى على العدم حتى يقوم دليل ، وأنت قد علمت أنها رويت ولا بد للإمام أحمد إذ كان ينفيها أن يحكم بعدم صحة الوارد فيها فينتفي الدليل ونفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي . أما حديث ابن عباس المتقدم من رواية الأربعة فإن لم يدل على وجود الخطبة فلا إشكال . وإن دل ، فإن صححه الترمذي فقد سكت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده . وتقدم حكم الحافظ المنذري أنها مرسلة ، وحديث أبي هريرة أعل بأنه تفرد به النعمان بن راشد عن الزهري . وقال البخاري فيه : هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير اه فلا يحتمل التفرد مع هذا وقد روى الإمام أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم « خرج صلى الله عليه وسلم يستسقي فبدأ

وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد كما ذكر في الكتاب . وقوله (ويجهر فيهما بالقراءة) اتفقا على الجهر بالقراءة اعتبارا بصلاة العيد . واختلفا في الخطبة فقال محمد : هي كخطبة العيد . وقال أبو يوسف : خطبة

(ولا خطبة عند أبي حنيفة) لأنها تبع للجماعة ولا جماعة عنده (ويستقبل القبلة بالدعاء) لما روى « أنه صلى الله عليه وسلم استقبل القبلة وحوّل رداءه » (ويقلب رداءه) لما روينا . قال : وهذا قول محمد . أما عند أبي حنيفة فلا يقلب رداءه لأنه دعاء فيعتبر بسائر الأدعية .

الصلاة قبل الخطبة » ولم يقل باستتانها وذلك لازم ضعف الحديث ، وأنت علمت أن ضعفه لايلزم فيه كونه بضعف بعض الرجال بل العلل كثيرة . وفي سنن أبي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت « شكى الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قحوط المطر ، فأمر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوما يخرجون فيه ، قالت : فخرج صلى الله عليه وسلم حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال إنكم شكوتم جدب دياركم واستئخار المطر عن زمانه عنكم وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم ، ثم قال : الحمد لله ربّ العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين لا إله إلا الله يفعل مايريد ، اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الغني ونحن الفقراء ، أنزل علينا الغيث واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغا إلى حين ، ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض إبطيه ، ثم حول إلى الناس ظهره ، وقلب أو حوّل رداءه وهو رافع يديه ثم أقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين ، فأنشأ الله سحابة فرعدت وبرقت ثم أمطرت بإذن الله ، فلم يأت صلى الله عليه وسلم مسجده حتى سالت السيول ، فلما رأى سرعتهم إلى الكن ّضحك حتى بدت نواجذه ، فقال : أشهد أن الله على كل شيء قدير وإني عبده ورسوله » انتهى . قال أبو داود « حديث غريب وإسناده جيد . وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم ، ولعل الإمام أحمد أعله بهذه الغرابة أو الاضطراب ، فإن الخطبة فيه مذكورة قبل الصلاة ، وفيما تقدم من حديث أبي هريرة بعدها وكذا في غيره . وهذا إنما يتم إذا تم استبعاد أن الاستسقاء وقع حال حياته بالمدينة أكثر من سنتين ، السنة التي استسقى فيها بغير صلاة ، والسنة التي صلى فيها ، وإلا فالله سبحانه أعلم بحقيقة الحال . وفيه أنه أمر بإخراج المنبر . وقال المشايخ : لايخرج وليس إلا بناء على عدم حكمهم بصحته ، هذا ويستحسن أيضا الدعاء بما يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يدعو به في الاستسقاء وهو : « اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا مريعا غدقا مجللا سحا عاما طبقا دائما . اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين . اللهم إن بالبلاد والعباد والخلق من اللأواء والضنك مالا نشكو إلا إليك . اللهم أنبت لنا الزرع وأدرّ لنا الضرع واسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الأرض . اللهم إنا نستغفرك إنك كنت غفارا فأرسل السماء علينا مدرارا » فإذا مطروا قالوا : اللهم صيبا نافعا ، ويقولون مطرنا بفضل الله وبرحمته ؛ فإن زاد المطر حتى خيف الضرر قالوا :

واحدة . وبكل ذلك ورد الحديث (ولا خطبة عند أبي حنيفة لأنها تبع الجماعة ولا جماعة عنده) وقال ابن عباس « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتذلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلى فرقى المنبر ، فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير » (ويستقبل القبلة لما روى أنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك) روى عن أبي يوسف أنه قال : إن شاء رفع يديه بالدعاء ، وإن شاء أشار بأصابعه (ويقلب رداءه) وصفة القلب إن كان الرداء مربعا أن يجعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه ، وإن كان مدورا بأن كان جبة أن يجعل الأيمن أيسر والأيسر أيمن . وقوله لما روينا) يريد به قوله لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام استقبل القبلة وحوّل رداءه » قال المصنف (وهذا قول محمد ، أما عند أبي حنيفة فلا يقلب) ولم يذكر قول أبي يوسف لأنه مضطرب ، ذكره الحاكم مع أبي حنيفة والكرخي مع محمد . وقوله (لأنه) أي الاستسقاء (دعاء) وليس في شيء من الأدعية قلب رداء

وما رواه كان تفاؤلا (ولا يقلب القوم أرديتهم) لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك

اللهم حوالينا ولا علينا . اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر ، كبقية ماسبق من الحديث : أعني استسقاء على المنبر حين قال ذلك الرجل « يارسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل ، فادع الله يغيثنا ، فرفع يديه وقال : اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا ، قال أنس : فلا والله مانرى فى السماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار ، قال : فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس . فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت ، فلا والله ما رأينا الشمس سبتا . قال ثم دخل رجل من ذلك الباب فى الجمعة المقبلة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائما فقال : يارسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنا ، قال : فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم قال : اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر . قال : فأقلعت وخرجنا نمشى فى الشمس » وقياس ماذكرنا من الاستسقاء إذا تأخر المطر عن أوانه فعله أيضا لو ملحت المياه المحتاج إليها أو غارت (قوله وما رواه كان تفاؤلا) اعتراف بروايته ومنع استنانه لأنه فعل لأمر لايرجع إلى معنى العبادة ، والله أعلم (قوله لم ينقل) قال الزيلعى : المخرّج ليس كذلك عند أبى داود « استسقى النبى صلى الله عليه وسلم وعليه خميصة سوداء ، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه » زاد الإمام أحمد « وتحوّل الناس معه » قال الحاكم على شرط مسلم انتهى . ودفع بأنه إنما قال فى الهداية لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك فنقل أنهم فعلوا ذلك لايمسه . وأجيب بأن تقريره إياهم إذ جوّلوا أحد الأدلة ، وهو مدفوع بأن تقريره الذى هو من الحجج ماكان عن علمه ولم يدل شىء مما روى على علمه بفعلهم ثم تقريره بل اشتمل على ماهو ظاهر فى عدم علمه به وهو ماتقدم من رواية أنه إنما حوّل بعد تحويل ظهره إليهم .

فكذا هذا . وقوله (وما رواه كان تفاؤلا) جواب عن استدلالهم بالحديث ، ومعناه أن النبى صلى الله عليه وسلم تفاءل بتغير الهيئة لتغير الهواء : يعنى غيرنا ماكنا عليه فغير اللهم الحال . وفى كلامه نظر من وجهين : أحدهما أنه تعليل فى مقابلة النص وهو باطل . والثانى هب أنه عليه الصلاة والسلام تفاءل بذلك فليتفاءل كل من يبتلى بذلك تأسيا به عليه الصلاة والسلام . والجواب عن الأول أنه ليس تعليلا فى مقابلة النص بل من باب العمل بالقياس بعد تعارض النصين ، وذلك لأن ما رواه محمد يدل على القلب ، وما روى أنس يدل على أنه لاتحويل فيه فتعارضا فصير إلى مابعدهما من الحجة وهو القياس ، والمصنف لم يتعرّض لذكره لتقدم ذكره . وعن الثانى بأن النبى صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون علم بالوحى أن الحال ينقلب إلى الخصب متى قلب الرداء ، وهذا مما لايتأتى من غيره فلا فائدة فى التأسى ظاهرا فيما ينفيه القياس . وقوله (ولا يقلب القوم أرديتهم) قيل هو بالتشديد لأن فيه تكثيرا بخلاف الأول . وقوله (لأنه لم ينقل أنه عليه الصلاة والسلام أمرهم بذلك) فيه نظر لأنه استدلال بالنفى وهو باطل لأنه احتجاج بلا دليل . ومثل هذا صنع فى آخر باب الكسوف حيث قال : لأنه لم ينقل . والجواب أن التعليل بالنفى لايصح إذا لم تكن العلة متعينة ، أما إذا كانت فلا بأس به لأن انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم ، ألا ترى إلى قول محمد فى ولد المغصوب إنه لايضمن لأن الغصب لم يرد عليه وموضعه أصول الفقه

(قوله وماروى أنس رضى الله عنه يدل على أنه لاتحويل فيه) أقول : بل هو ساكت عنه (قوله وعن الثانى أن النبى صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون علم بالوحى الخ) أقول : فيه بحث ، فإن الأصل فى أفعاله صلى الله عليه وسلم أن يكون شرعا عاما مالم يثبت دليل الخصوص

(ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) لأنه لاستنزال الرحمة . وإنما تنزل عليهم اللعنة .

(باب صلاه الخوف)

(إذا اشتد الخوف جعل الإمام الناس طائفتين : طائفة إلى وجه العدو . وطائفة خلفه .

واعلم أن كون التحويل كان تفاؤلا جاء مصرحا به فى المستدرك من حديث جابر وصححه قال : « وحوّل رداءه ليتحوّل القحط » . وفى طوالات الطبرانى من حديث أنس « وقلب رداءه لكى ينقلب القحط إلى الخصب » وفى مسند إسحق : « لتتحوّل السنة من الجدب إلى الخصب » ذكره من قول وكيع (قوله لأنه لاستنزال الرحمة وإنما تنزل عليهم اللعنة) أورد عليه أنه إن أريد الرحمة الخاصة فممنوع . وإنما هو لاستنزال الغيث الذى هو الرحمة العامة لأهل الدنيا والكافر من أهلها . هذا ولكن لا يمكنون من أن يستسقوا وحدهم لاحتمال أن يسقوا فقد يفتن به ضعفاء العوام . والله الموفق .

(باب صلاة الخوف)

أوردها بعد الاستسقاء لأنها وإن اشتركا فى أن شرعيتهما بعارض خوف لكن سبب هذا الخوف فى الاستسقاء سماوى وهنا اختيارى للعباد . وهو كفر الكافر وظلم الظالم . ولأن أثر العارض فى الاستسقاء فى أصل الصلاة وهنا فى وصفها (قوله إذا اشتد الخوف) اشتداده ليس بشرط بل الشرط حضور عدو أو سبع . فلو رأوا سوادا ظنوه عدوا صلوها . فإن تبين كما ظنوا جازت لتبين سبب الرخصة . وإن ظهر خلافه لم تجز ، إلا إن ظهر بعد أن انصرفت الطائفة من نوبتها فى الصلاة قبل أن تتجاوز الصفوف فإن لهم أن يبنوا استحسانا كمن انصرف على ظن الحدث يتوقف الفساد إذا ظهر أنه لم يحدث على مجاوزة الصفوف ، ولو شرعوا بحضرة العدو فذهب لا يجوز

فإن قيل : قد روى أن القوم قلبوا أرديتهم حين رأوا قلب النبى صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليهم . أجيب بأن قلبهم هذا كخلعهم النعال حين رأوه عليه الصلاة والسلام خلع نعليه فى صلاة الجنازة ولم يكن ذلك حجة فكذا هذا ، وإنما لم ينكر عليهم لأنه ليس بحرام بلا خلاف ، وإنما الكلام فى كونه سنة . وقوله (ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) ظاهر ، وإنما يخرج المسلمون ثلاثة أيام ولم ينقل أكثر من ذلك . قيل يستحب للإمام أن يأمر الناس بصيام ثلاثة أيام ، وما أطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصى ؛ ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز والصبيان متنظفين فى ثياب بذلة متواضعين لله . ويستحب إخراج الدواب .

(باب صلاة الخوف)

وجه المناسبة بين البابين أن شرعية كل منهما لعارض خوف ، وقدم الاستسقاء لأن العارض ثمة انقطاع المطر وهو سماوى وهاهنا اختيارى وهو الجهاد الذى سببه كفر الكافر . وصورة صلاة الخوف ماذكر فى الكتاب؛ وقوله (إذا اشتد الخوف) ليس اشتداد الخوف شرطا عند عامة مشايخنا . قال فى التحفة : سبب جواز صلاة

(قوله فإن قيل قد روى أن القوم قلبوا أرديتهم الخ) أقول : يعنى فلم تكن العلة متعينة (قوله أجيب بأن قلبهم هذا كخلعهم النعال الخ) أقول : فيه أنه ثبت فيه دليل الخصوص على ما بين فى الأصول

فيصلى بهذه الطائفة ركعة وسجدتين ؛ فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة إلى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة ، فيصلى بهم الإمام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا ، وذهبوا إلى وجه العدو ، وجاءت الطائفة الأولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراءة) لأنهم لاحقون (وتشهدوا وسلموا ومضوا إلى وجه العدو ، وجاءت الطائفة الأخرى وصلوا ركعة وسجدتين بقراءة) لأنهم مسبوقون (وتشهدوا وسلموا) والأصل فيه رواية ابن مسعود « أن النبى عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الخوف على الصفة التى قلنا » .

لهم الانحراف والانصراف لزوال سبب الرخصة . ولو شرعوا فى صلاتهم ثم حضر جاز الانحراف لوجود المبيح . واعلم أن صلاة الخوف على الصفة المذكورة إنما تلزم إذا تنازع القوم فى الصلاة خلف الإمام ، أما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلى بإحدى الطائفتين تمام الصلاة ، ويصلى بالطائفة الأخرى إمام آخر تمامها (قوله فيصلى بهذه الطائفة ركعة وسجدتين) من الرباعية إن كان مسافرا أو كانت الفجر أو الجمعة أو العيد (قوله مضت هذه الطائفة) يعنى مشاة ، فإن ركبوا فى ذهابهم فسدت صلاتهم (قوله وجاءت الطائفة الأولى إلى قوله : لأنهم مسبوقون) يدخل فى هذا المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة الأولى ، وبقراءة إن كان من الثانية (قوله والأصل فيه رواية ابن مسعود رضى الله عنه الخ) روى أبو داود عن خصيف الجزرى عن أبى عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاموا صفا خلفه وصفا مستقبل العدو فصلى بهم صلى الله عليه وسلم ركعة ، ثم جاء الآخرون فقاموا فى مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فصلى بهم صلى الله عليه وسلم ركعة ، ثم سلم فقام هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة وسلموا ، ثم ذهبوا فقاموا مقام أولئك مستقبلى العدو ، ورجع أولئك إلى مقامهم فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا » وأعل بأبى عبيدة لم يسمع من أبيه وخصيف ليس بالقوى . قيل : ويمكن أن يحمل على حديث ابن عمر فى الكتب الستة واللفظ للبخارى قال « غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد ، فوازينا العدو فصاففناهم ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى لنا ، فقامت طائفة معه فصلى وأقبلت طائفة على العدو وركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن معه وسجد سجدتين ثم انصرفوا مكان الطائفة الأولى التى لم تصل ، فجاءوا فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم ، فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين ثم سلم ، فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين » ولا يخفى أن كلا من الحديثين إنما يدل على بعض المطلوب وهو مشى الطائفة الأولى وإتمام الطائفة الثانية فى مكانها من خلف الإمام وهو أقل تغيرا . وقد روى تمام صورة الكتاب موقوفا على ابن عباس من رواية أبى حنيفة ، ذكره محمد فى كتاب الآثار ، وساق إسناد الإمام . ولا يخفى أن ذلك مما لا مجال للرأى فيه لأنه تغيير

الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد . وقال فخر الإسلام فى مبسوطه : المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف ، لأن حضرة العدو أقيم مقام الخوف على ما عرف من أصلنا فى تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لأن السفر سبب المشقة فأقيم مقامها ، فكذا حضرة العدو ههنا سبب الخوف أقيم مقام حقيقة الخوف . قيل صلاة الخوف على الوجه المذكور فى الكتاب إنما يحتاج إليها إذا تنازع القوم فى الصلاة خلف الإمام فقال كل طائفة منهم نحن نصلى معك . وأما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلى الإمام بطائفة تمام الصلاة ويرسلهم إلى وجه العدو ويأمر رجلا من الطائفة التى كانت بإزاء العدو أن يصلى بهم تمام صلاتهم أيضا وتقوم التى

وأبو يوسف وإن أنكر شرعيتها فى زماننا فهو محجوج عليه بما روينا . قال (وإن كان الإمام مقيما صلى بالطائفة الأولى ركعتين وبالثانية ركعتين)

بالمنافى فى الصلاة فالموقوف فيه كالمرفوع (قوله وأبو يوسف) روى عن أبى يوسف جوازها مطلقا . وقيل هو قوله الأول . وصفتها عنده فيما إذا كان العدو فى جهة القبلة أن يحرموا مع الإمام كلهم ويركعوا . فإذا سجد سجد معه الصف الأول والثانى يحرسونهم . فإذا رفع رأسه تأخر الصف الأول وتقدم الثانى . فإذا سجد سجدوا معه . وهكذا يفعل فى كل ركعة . والحجة عليه ما روينا من حديث ابن عمر وابن مسعود، وقال سبحانه ـ فلتقم طائفة منهم معك ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك ـ جعلهم سبحانه طائفتين . وصرح بأن بعضهم فاته شىء من الصلاة معه وعلى ماذكره لم يفتهم شىء . وقول الشافعى : إذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصلى ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتأتى الأخرى فيصلى بهم ركعته الثانية . فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصلى ركعتها الثانية وتشهد وسلم وسلموا معه . ومذهب مالك هذا أيضا إلا أنه يتشهد ويسلم ولا ينتظرهم فيصلون ركعتهم بعد تسليمه . والكل من فعله عليه الصلاة والسلام مقبول ، ورجحنا نحن ماذهبنا إليه من الكيفية بأنه أوفق بالمعهود استقراره شرعا فى الصلاة . وهو أن لايركع المؤتم ويسجد قبل الإمام للنهى عنه . وأن لاينقلب موضوع الإمامة حيث ينتظر الإمام المأموم . وروى عنه أنها ليست مشروعة إلا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ـ وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة ـ الآية . شرط لإقامتها

صلت مع الإمام بإزاء العدو . وقوله (وأبو يوسف وإن أنكر شرعيتها) أى كونها مشروعة . وكان يقول أولا مثلنا قالا ثم رجع وقال : كانت مشروعة فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم خاصة لقوله تعالى ـ وإذا كنت فيهم ـ الآية ، لينال كل طائفة فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام . وقد ارتفع ذلك بعده عليه الصلاة والسلام ، وكل طائفة تتمكن من أداء الصلاة بإمام على حدة ، فلا يجوز أداؤها بصفة الذهاب والمجىء . وقوله (بما روينا) يريد به قوله . والأصل فيه رواية ابن مسعود «أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على الصفة التى قلنا . قال بعض الشارحين : هذا فى غاية البعد عن التحقيق ، لأن أبا يوسف لم ينكر شرعيتها فى زمنه عليه الصلاة والسلام ، فكيف تكون صلاته عليه الصلاة والسلام حجة على أبى يوسف ؟ والجواب أنه حجة على أبى يوسف من حيث الدلالة لامن حيث العبارة ، وذلك لأن السبب هو الخوف ، وهو يتحقق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان فى حياته ، ولم يكن ذلك لنيل فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام لأن ترك المشى والاستدبار فى الصلاة فريضة والصلاة خلفه فضيلة ، ولا يجوز ترك الفرض لإحراز الفضيلة . والخطاب للرسول قد لايختص به كما فى قوله تعالى ـ خذ من أموالهم صدقة ـ والمعلق بالشرط لايوجب عدم الحكم عند عدمه عندنا على ما عرف بل هو موقوف إلى قيام الدليل ، وقد قام الدليل على وجوده وهو فعل الصحابة بعد النبى صلى الله عليه وسلم ، فإنه روى عن سعد بن أبى وقاص وأبى عبيدة بن الجراح وأبى موسى الأشعرى أقاموا صلاة

(قوله قال بعض الشارحين هذا فى غاية البعد) أقول : القائل هو الإتقانى (قوله والجواب أنه حجة على أبى يوسف من حيث الدلالة الخ) أقول : لأبى يوسف أن يمنع كون المناط الخوف فقط لم لايجوز أن يكون هو ونيل فضيلة الصلاة خلفه صلى الله عليه وسلم كما هو الظاهر من التعليق

لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين » (ويصلى بالطائفة الأولى من المغرب ركعتين ، وبالثانية ركعة واحدة)

كونه فيهم فلا تجوز إذا لم يكن فيهم . قال فى النهاية : لا حجة لمن تمسك بها لما عرف من أصلنا أن المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بل هو موقوف على قيام الدليل . فإذا قام على وجود الحكم لزم وقد قام هنا ، وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام انتهى . ولا يخفى أن استدلال أبى يوسف ليس باعتبار مفهوم الشرط ليدفع بأنه ليس بحجة ، بل بأن الصلاة مع المنافى لا تجوز فى الشرع ثم إنه أجازها فى صورة بشرط فعند عدمه تبقى على ما كان من عدم الشرعية لا أن عدم الشرعية عند عدمه مدلول للتركيب الشرطى فالجواب الحق أن الأصل كما انتفى بالآية حال كونه فيهم كذلك انتفى بعده بفعل الصحابة من غير نكير ، فدل إجماعهم على علمهم من جهة الشارع بعدم اختصاصها بحال كونه فيهم . فمن ذلك ما فى أبى داود : أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلاة الخوف . وروى أن عليا صلاها يوم صفين ، وصلاها أبو موسى الأشعرى بأصبهان ، وسعد بن أبى وقاص فى حرب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن على وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وسألها سعيد بن العاص أبا سعيد الخدرى فعلمه فأقامها . وما فى البخارى فى تفسير سورة البقرة عن نافع : أن ابن عمر كان إذا سئل عن صلاة الخوف قال : يتقدم الإمام وطائفة من الناس فيصلى بهم ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو لم يصلوا ، فإذا صلى الذين معه ركعة استأخروا مكان الذين لم يصلوا ولا يسلمون ، ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف الإمام وقد صلى ركعتين ، فيقوم كل واحد من الطائفتين فيصلون لأنفسهم ركعة بعد أن ينصرف الإمام ، فيكون كل واحد من الطائفتين قد صلى ركعتين ، فإن كان خوف هو أشد من ذلك صلوا رجالا قياما على أقدامهم أو ركبانا مستقبلى القبلة أو غير مستقبليها . وفى الترمذى عن سهم بن أبى حثمة أنه قال فى صلاة الخوف قال : يقوم الإمام الحديث . فالصيغتان فى الحديثين صيغة الفتوى لا إخبار عما كان عليه الصلاة والسلام فعل وإلا لقالا : قام عليه الصلاة والسلام فصف خلفه الخ دون أن يقول يقوم الإمام ، ولذا قال مالك فى الأول : قال نافع : لا أرى عبد الله بن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال محمد بن بشار فى الثانى : سألت يحيى بن سعيد القطان عن هذا الحديث فحدثنى عن شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن صالح بن خوّات عن سهل بن أبى حثمة عن النبى صلى الله عليه وسلم بمثل حديث يحيى بن سعيد الأنصارى . قال الترمذى : حسن صحيح ، لم يرفعه يحيى بن سعيد الأنصارى عن القاسم بن محمد ، ورفعه شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد ، وحينئذ لا يخفى أن قول المصنف فهو محجوج بما روينا ليس بشىء لأن أبا يوسف أخبر بما روى عنه عليه الصلاة والسلام ثم يقول لا تصلى بعده (قوله لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين ») أخرج أبو داود عن أبى بكرة قال « صلى النبى صلى الله عليه وسلم فى خوف الظهر فصفّ بعضهم خلفه وبعضهم بإزاء العدوّ فصلى ركعتين ثم سلم ، فانطلق الذين صلوا معه فوقفوا موقف أصحابهم ثم جاء أولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين

الخوف بأصفهان . وكذا روى عن سعيد بن أبى العاص أنه حارب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن على وحذيفة ابن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص وصلى بهم صلاة الخوف ولم ينكر عليه أحد فحل محل الإجماع . وقوله (ويصلى بالطائفة الأولى من المغرب ركعتين) مذهبنا . وقال الثورى بالعكس لأن فرض القراءة فى الركعتين

لأن تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن . فجعلها فى الأولى أولى بحكم السبق (ولا يقاتلون فى حال الصلاة ، فإن فعلوا بطلت صلاتهم) لأنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق .

ثم سلم . فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربعا ولأصحابه ركعتين » وروى مسلم فى صحيحه عن جابر قال « أقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كنا بذات الرقاع قال : كنا إذا أتينا على شجرة ظليلة تركناها لرسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء رجل من المشركين وسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم معلق بشجرة فأخذه فاخترطه ثم قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : من يمنعك منى ؟ قال : الله يمنعنى منك ، قال فتهدده أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . فأغمد السيف وعلقه . قال : ثم نودى بالصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا . وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين ، قال : فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركعات وللقوم ركعتان » فهذان الحديثان هما المعول عليه فى هذه المسألة . وعلى اعتبار الأول لايكون مقيما لأنه صرح بالسلام فيه على رأس الركعتين . ومطلوب المصنف أنه إذا كان مقيما فعل ذلك . وإن اعتبر الثانى فليس فيه أنها الظهر وإن حمل عليه حملا له على حديث أبى بكرة . وغاية الأمر أنه سكت فيه عن تسمية الصلاة وعن السلام على رأس كل ركعتين لزم كونه فى السفر لأنها غزوة ذات الرقاع ثم يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل ، وإن لم يحمل عليه لزم إما اقتداء المفترض بالمتنفل فى الأخريين ، أو جواز الإتمام فى السفر . أو خلط النافلة بالمكتوبة قصدا . والكل ممنوع عندنا . والأخير مكروه فلا يحمل عليه فعله عليه الصلاة والسلام . واختار الطحاوى فى حديث أبى بكرة أنه كان فى وقت كانت الفريضة تصلى مرتين ، وتحقيقه ماسلف فى باب صفة الصلاة فارجع إليه . وإلى الآن لم يتم دليل على المسألة من السنة . والأولى فيه التمسك بالدلالة فإنه لما شطرت الصلاة بين الطائفتين فى السفر غير المغرب كذلك فى الحضر عند تحقق السبب وهو الخوف ، لكن الشطر فى الحضر ركعتان فيصلى بالأولى ركعتين وبالثانية ركعتين (قوله فجعلها فى الأولى أولى) أى يترجح ، وإذا ترجح عند التعارض فيها لزم اعتباره . فلذا لو أخطأ فصلى بالطائفة الأولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت على الطائفتين . أما الأولى فلانصرافهم فى غير أوانه ، وأما الثانية فلأنهم لما أدركوا الركعة الثانية صاروا من الطائفة الأولى لإدراكهم الشفع الأول وقد انصرفوا فى أوان رجوعهم فتبطل . والأصل أن الانصراف فى أوان العود مبطل ، والعود فى أوان الانصراف لايبطل لأنه متبل والأول معرض ، فلا يعذر إلا فى المنصوص عليه وهو الانصراف فى أوانه . ولو أخر الانصراف ثم انصرف قبل أوان عوده صح لأنه أوان انصرافه مالم يجئ أوان عوده . ولو جعلهم ثلاث طوائف وصلى بكل طائفة ركعة فصلاة الأولى فاسدة وصلاة الثانية والثالثة صحيحة ، والمعنى ما قدمنا ، وتقضى الثانية الثالثة أولا بلا قراءة لأنهم لاحقون فيها وتشهدوا ، ثم الركعة الأولى بقراءة لأنهم مسبوقون والمسبوق لايقضى ماسبق به حتى يفرغ من قضاء ما أدركه . ولو صلى بالأولى ركعة وبالثانية ركعة ثم بالأولى ركعة فسدت صلاة الأولى أيضا لما قلنا ، وكذا تفسد صلاة الطائفتين فى الرباعية إذا صلى بكل ركعة . وعلى هذا لو جعلهم أربعا فى الرباعية وصلى بكل ركعة فسدت صلاة

الأوليين فينبغى أن يكون لكل طائفة فى ذلك حظ . وقوله (لأن تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن) معناه : أنه يصلى بكل طائفة شطر الصلاة وشطر المغرب ركعة ونصف فيكون حق الطائفة الأولى نصف ركعة والركعة الواحدة لاتتجزأ فثبت فى كلها بحكم السبق . وقال الشافعى : إن شاء صلى مثل مذهبنا وإن شاء صلى مثل مذهب الثورى (ولا يقاتلون فى حال الصلاة . فإن فعلوا ذلك بطلت صلاتهم) وقال مالك : لاتفسد ، وهو قول

ولو جاز الأداء مع القتال لما تركها

الأولى والثالثة دون الثانية والرابعة ، ثم تقضى الطائفة الثانية الثالثة والرابعة أولا بغير قراءة ، ثم الأولى بقراءة والطائفة الرابعة تقضى ركعتين بقراءة ، ويتخير من فى الثالثة لأنهم مسبوقون بثلاث ركعات ، ولو جعلهم طائفتين فصلى بالأولى ركعتين فانصرفوا إلا رجلا منهم فصلى الثالثة مع الإمام ثم انصرف فصلاته تامة لأنه من الطائفة الأولى وما بعد الشطر الأول إلى الفراغ أوان انصرافهم ، وكذا لو انصرف بعد الرابعة قبل القعود ، ولو انحرف بعد التشهد قبل السلام لاتفسد وإن كان فى غير أوانه لأنه أوان عود الطائفة الأولى وهو منهم لكنها لاتفسد لانتهاء الأركان حتى لو بقى عليه شيء بأن كان مسبوقا بركعة فسدت ، وصلاة الإمام جائزة بكل حال لعدم المفسد فى حقه (قوله ولو جاز الأداء مع القتال لما تركها) قيل فيه نظر لأن صلاة الخوف إنما شرعت فى الصحيح بعد الخندق فلذا لم يصلها إذ ذاك . وقوله فى الكافى : إن صلاة الخوف بذات الرقاع وهى قبل الخندق هو قول ابن إسحق وجماعة أهل السير فى تاريخ هذه الصلاة وهذه الغزوة . واستشكل بأنه قد تقدم فى طريق حديث الخندق للنسائى التصريح بأن تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف . ورواه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق والبيهقى والشافعى والدارمى وأبو يعلى الموصلى كلهم عن ابن أبى ذئب عن سعيد المقبرى عن عبد الرحمن بن أبى سعيد الخدرى عن أبيه « حبسنا يوم الخندق »فذكره إلى أن قال «وذلك قبل أن تنزل ـ فرجالا أو ركبانا ـ » انتهى . وهذا لايمس مانحن فيه لأن الكلام فى الصلاة حالة القتال ، وهذه الآية تفيد الصلاة راكبا للخوف » ونحن نقول به وهى المسئلة التى بعد هذه ولا تلازم بين الركوب والقتال . فالحق أن نفس صلاة الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والإياب إنما شرعت بعد الخندق ، وأن غزوة ذات الرقاع بعد الخندق . ثم لايضرنا فى مدعى المصنف فى هذه المسئلة . أما الأول فقد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام صلى بعسفان صلاة الخوف كما قال أبو هريرة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نازلا بين ضجنان وعسفان فحاصر المشركين فقال المشركون : إن لهؤلاء صلاة هى أحب إليهم من أبنائهم وأموالهم ، أجمعوا أمركم ثم ميلوا عليهم ميلة واحدة ، فجاء جبريل فأمره أن يقسم أصحابه نصفين» وذكر الحديث . قال الترمذى : حديث حسن صحيح . وفى رواية أبى عياش الزرقى : «كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بنا الظهر وعلى المشركين يومئذ خالد فساقه وقال فنزلت صلاة الخوف بين الظهر والعصر ، وصلى بنا العصر ففرقنا فرقتين » الحديث ، رواه أحمد وأبو داود والنسائى . ولا خلاف أن غزوة عسفان كانت بعد الخندق . وأما الثانى فقد صح « أنه عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الخوف بذات الرقاع » على ماذكرناه من رواية مسلم عن جابر ، فلزم أنها بعد الخندق وبعد عسفان . ويؤيد هذا أن أباهريرة وأبا موسى الأشعرى شهدا غزوة ذات الرقاع كما فى الصحيحين عن أبى موسى «أنه شهد غزوة ذات الرقاع ، وأنهم كانوا يلفون على أرجلهم الخرق لما نقبت فسميت غزوة ذات الرقاع» . وفى مسند أحمد والسنن « أن مروان ابن الحكم سأل أبا هريرة : هل صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف ؟ قال نعم ، قال متى ؟ قال عام غزوة نجد» . وهذا يدل على أنها بعد غزوة خيبر ، فإن إسلام أبى هريرة رضى الله عنه كان فى غزوة خيبر

الشافعى فى القديم لظاهر قوله تعالى ـ وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ـ والأمر بأخذ السلاح فى الصلاة لايكون إلا للقتال به . ولنا ما ذكره « أن النبى صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الأحزاب» فلو جاز الأداء مع القتال لما تركها . والأمر بأخذ الأسلحة لكى لايطمع العدو فيهم إذا رآهم غير مستعدين أو ليقاتلوا بها إذا احتاجوا

(فإن اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود إلى أىّ جهة شاءوا إذا لم يقدروا على التوجه إلى القبلة) لقوله تعالى ـ فإن خفتم فرجالا أو ركبانا ـ وسقط التوجه للضرورة . وعن محمد أنهم المصلون بجماعة ، وليس بصحيح لانعدام الاتحاد فى المكان .

وهى بعد الخندق ، فهى بعد ما هو بعد ، فمن جعلها قبل الخندق فقد وهم . وأما الثالث فلما ذكرناه . وتوضيحه أن المدعى أن لاتصلى حالة المقاتلة والمسايفة ، وهذا مما يدل عليه تأخيره الصلاة يوم الخندق ، إذ لو جازت فى تلك الحالة لم يؤخروا المشروع بعدها من صلاة الخوف بالصفة الخاصة لم يفد جوازه ، وإن اشتملت الآية على الأمر بأخذ الأسلحة فإنه لاينفى وجوب الاستئناف إن وقع محاربة ، فالقدر المتحقق من فائدة الأمر بأخذ الأسلحة إباحة القتال الذى هو ليس من أعمال الصلاة بل هو من المفسدات . فأفادت حل فعل هذا المفسد بعد أن كان حراما فيبقى كل ماعلم على ماعلم مالم ينفه ناف . والذى كان معلوما حرمة مباشرة المفسد وثبوت الفساد بفعله . والقدر الذى يستلزمه الأمر بأخذ الأسلحة رفع الحرمة لاغير فيبقى الآخر فتجب الإعادة (قوله وإذا اشتد الخوف) بأن لايدعهم العدوّ يصلون نازلين بل يهاجمونهم (قوله وعن محمد أنهم يصلون بجماعة) يعنى الركبان (قوله لانعدام الاتحاد فى المكان) لكن محمد يقول : قد جوّز لهم ماهو أشد من ذلك وهو الذهاب والمجىء والانحراف عن القبلة . والجواب بأن ماثبت شرعا مما لامدخل للرأى فيها لايتعدى بها ، إنما ينتهض إذا كان إلحاق محمد بالقياس لكنه بالدلالة حيث قال : جوّز لهم ماهو أشد لكن تمامه موقوف على أنّ تجويز ما هو أشد شرعا كان لحاجة فضيلة الجماعة ، وهو مما لايفتقر الاطلاع عليه على أهلية اجتهاد وهو ممنوع ، هذا . ولو كان على دابة واحدة جاز اقتداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقا .

ثم يستقبلوا الصلاة . وقوله (فإن اشتد الخوف) بأن لايدعهم العدو أن يصلوا نازلين بل يهجمونهم بالمحاربة (صلوا ركبانا الخ) فيه إشارة إلى أن اشتداد الخوف شرط جواز الصلاة ركبانا فرادى مومئين لاشرط جواز صلاة الخوف حتى لو ركب فى غير حالة الاشتداد بطلت صلاته لأنه عمل كثير لم يرد فيه نص ، بخلاف المشى والذهاب فإنه ورد فيه النص لبقاء التحريمة وإن كانا عملا كثيرا . وعن محمد أنهم يصلون جماعة استحسن ذلك لنيل فضيلة الصلاة بالجماعة ، وليس بصحيح لأن اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء ولم يوجد إلا أن يكون الرجل مع الإمام على دابة واحدة فيصح الاقتداء لانتفاء المانع ، والخوف من سبع يعاينونه كالخوف من العدو ولأن الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم ، ولا فرق فى هذا بين السبع والعدوّ .

(باب الجنائز)

(إذا احتضر الرجل وجه إلى القبلة على شقه الأيمن) اعتبارا بحال الوضع فى القبر لأنه أشرف عليه ، والمختار فى بلادنا الاستلقاء لأنه أيسر لخروج الروح والأول هو السنة (ولقن الشهادتين) لقوله صلى الله عليه وسلم :

(باب الجنائز)

صلاة الجنازة صلاة من وجه لا مطلقة . ثم هى متعلقة بعارض هو آخر مايعرض للحى فى دار التكليف وكل منهما يستقل بمناسبة تأخيرها عن كل الصلوات فكيف وقد اجتمعا . ولهذه الصلاة كغيرها صفة وسبب وشرط وركن وسنن وآداب . أما صفتها ففرض كفاية . وسببها الميت المسلم فإنها وجبت قضاء لحقه . وركنها سيأتى بيانه . وأما شرطها فما هو شرط للصلاة المطلقة وتزيد هذه بأمور سنذكرها . وسننها كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو بثيابه فى الشهيد ، وكون هذا من سنن الصلاة تساهل ؛ وآدابها كغيرها . والجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير . والمحتضر من قرب من الموت . وصف به لحضور موته أو ملائكة الموت . وعلامات الاحتضار أن تسترخى قدماه فلا ينتصبان ، ويتعوج أنفه وتنخسف صدغاه ، وتمتد جلدة خصييه لانشمار الخصيتين بالموت . ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار (قوله لأنه أيسر) لم يذكر فيه وجه ولا يعرف إلا نقلا ، والله أعلم بالأيسر منهما ، ولا شك أنه أيسر لتغميضه وشد لحييه وأمنع من تقوس أعضائه ، ثم إذا ألقى على القفا يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه إلى القبلة دون السماء (قوله والأول هو السنة) أما توجيهه « فلأنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور فقالوا توفى وأوصى بثلثه لك ، وأوصى أن يوجه إلى القبلة لما احتضر ، فقال عليه الصلاة والسلام أصاب الفطرة ، وقد رددت ثلثه على ولده » رواه الحاكم . وأما أن السنة كونه على شقه الأيمن فقيل يمكن الاستدلال عليه بحديث النوم فى الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه الصلاة والسلام قال « إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل : اللهم إنى أسلمت نفسى إليك ، إلى أن قال : فإن مت مت على الفطرة » وليس فيه ذكر القبلة ، وما روى الإمام أحمد عن أم سلمى قالت « اشتكت فاطمة رضى الله عنها شكواها التى قبضت فيها فكنت أمرضها ، فأصبحت يوما كأمثل

(باب الجنائز)

الجنائز جمع جنازة ، والجنازة بالكسر السرير ، وبالفتح الميت . وقيل هما لغتان . وعن الأصمعى لا يقال بالفتح . ولما كان الموت آخر العوارض ذكر صلاة الجنازة آخرا للمناسبة ، إلا أن هذا يقتضى أن يذكر الصلاة فى الكعبة قبلها ، ولكن أخرها ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالا ومكانا (إذا احتضر الرجل) أى قرب من الموت ، وقد يقال احتضر إذا مات لأن الوفاة حضرته أو ملائكة الموت . وقوله (على شقه) أى جنبه (الأيمن اعتبارا بحال الوضع فى القبر) فإنه يوضع فيه كذلك بالاتفاق (لأنه أشرف عليه) أى على الوضع فى القبر ، والشىء إذا قرب من الشىء يأخذ حكمه . وقوله (ولقن الشهادة) تلقينها أن يقال عنده وهو يسمع ، ولا

(باب الجنائز)

أى باب صلاة الجنائز وذكر غيرها استطرادا

« لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله » والمراد الذى قرب من الموت (فإذا مات شد لحياه وغمض عيناه) بذلك جرى التوارث ، ثم فيه تحسينه فيستحسن .

ما رأيتها . وخرج علىّ لبعض حاجته فقالت : يا أمه أعطنى ثيابى الجدد ، فأعطيتها فلبستها . ثم قالت : يا أمه قدّمى لى فراشى وسط البيت . ففعلت واضطجعت فاستقبلت القبلة ، وجعلت يدها تحت خدها . ثم قالت : يا أمه إنى مقبوضة الآن وقد تطهرت فلا يكشفنى أحد . فقبضت مكانها «فضعيف . ولذا لم يذكر ابن شاهين فى باب المختصر من كتاب الجنائز له غير أثر عن إبراهيم النخعى قال « يستقبل بالميت القبلة » وعن عطاء بن أبى رباح نحوه بزيادة « على شقه الأيمن ماعلمت أحدا تركه من ميت » . ولأنه قريب من الوضع فى القبر ومن اضطجاعه فى مرضه . والسنة فيهما ذلك فكذا فيما قرب منهما . وحديث « لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله » أخرجه الجماعة إلا البخارى عن الخدرى . وروى من حديث أبى هريرة وأخرجه مسلم نحوه سواء (قوله والمراد الذى قرب من الموت) مثل لفظ القتيل فى قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قتيلا فله سلبه » وأما التلقين بعد الموت وهو فى القبر فقيل يفعل لحقيقة ما روينا ، ونسب إلى أهل السنة والجماعة وخلافه إلى المعتزلة . وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه ويقول : يافلان يا ابن فلان اذكر دينك الذى كنت عليه فى دار الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . ولا شك أن اللفظ لا يجوز إخراجه عن حقيقته إلا بدليل فيجب تعيينه . وما فى الكافى من أنه إن كان مات مسلما لم يحتج إليه بعد الموت وإلا لم يفد يمكن جعله الصارف : يعنى أن المقصود منه التذكير فى وقت تعرّض الشيطان وهذا لا يفيد بعد الموت . وقد يختار الشق الأول والاحتياج إليه فى حق التذكير لتثبيت الجنان للسؤال فنفى الفائدة مطلقا ممنوع . نعم الفائدة الأصلية منتفية . وعندى أن مبنى ارتكاب هذا المجاز هنا عند أكثر مشايخنا هو أن الميت لا يسمع عندهم على ماصرحوا به فى كتاب الأيمان فى باب اليمين بالضرب . لو حلف لا يكلمه فكلمه ميتا لا يحنث لأنها تنعقد على مابحيث يفهم والميت ليس كذلك لعدم السماع . وأورد قوله صلى الله عليه وسلم فى أهل القليب « ما أنتم بأسمع لما أقول منهم » وأجابوا تارة بأنه مردود من عائشة رضى الله عنها قالت : كيف يقول صلى الله عليه وسلم ذلك والله تعالى يقول ـ وماأنت بمسمع من فى القبور ـ إنك لا تسمع الموتى ـ وتارة بأن تلك خصوصية له صلى الله عليه وسلم معجزة وزيادة حسرة على الكافرين ، وتارة بأنه من ضرب المثل كما قال علىّ رضى الله عنه . ويشكل عليهم مافى مسلم « إن الميت ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا » اللهم إلا أن يخصوا ذلك بأول الوضع فى القبر مقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الآيتين فإنهما يفيدان تحقيق عدم سماعهم ، فإنه تعالى شبه الكفار بالموتى لإفادة تعذر سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى ، إلا أنه على هذا ينبغى التلقين بعد الموت ، لأنه يكون حين إرجاع الروح فيكون حينئذ لفظ موتاكم فى حقيقته ، وهو قول طائفة من المشايخ ، أو هو مجاز باعتبار ماكان نظرا إلى أنه الآن حى ، إذ ليس معنى الحىّ إلا من فى بدنه الروح ، وعلى كل حال يحتاج إلى دليل آخر

يقال له قل لأن الحال صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك والعياذ بالله . وقوله (والمراد الذى قرب من الموت) دفع لوهم من يتوهم أن المراد به قراءة التلقين على القبر كما ذهب إليه بعض فيكون من باب قوله ـ إنك ميت ـ و « من قتل قتيلا فله سلبه » وقوله (ثم فيه تحسينه) لأنه إذا ترك مفتوح العين يصير كريه المنظر ويقبح فى أعين الناس.

(قوله وقوله ثم فيه تحسينه الخ) أقول : فيكون المراد بالتحسين إزالة قبح المنظر

(فصل فى الغسل)

(وإذا أرادوا غسله

فى التلقين حالة الاحتضار ، إذ لا إيراد الحقيقى والمجازى معا ولا مجازيان ، وليس يظهر معنى يعم الحقيقى والمجازى يعتبر مستعملا فيه ليكون من عموم المجاز للتضاد ، وشرط إعماله فيهما أن لا يتضادا . ثم ينبغى فى التلقين فى الاحتضار أن يقال بحضرته وهو يسمع ولا يقال له قل . قالوا : وإذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملا على أنه فى حال زوال عقله ، ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف ، وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت ، والعبد الضعيف مؤلف هذه الكلمات فوّض أمره إلى الرب الغنى الكريم متوكلا عليه طالبا منه جلت عظمته أن يرحم عظيم فاقتى بالموت على الإيمان والإيقان ـ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ـ ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ؛ ثم يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اللهم يسر عليه أمره ، وسهل عليه ما بعده ، وأسعده بلقائك ، واجعل ما خرج إليه خيرا مما خرج عنه .

(فصل فى الغسل)

غسل الميت فرض بالإجماع إذا لم يكن الميت خنثى مشكلا فإنه مختلف فيه : قيل ييمم ، وقيل يغسل فى ثيابه والأول أولى . وسند الإجماع من السنة : قيل ونوع من المعنى . أما السنة فما روى الحاكم فى المستدرك من طريق ابن إسحق عن محمد بن ذكوان عن الحسن عن أبىّ بن كعب رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان آدم رجلا أشعر طوالا كأنه نخلة سحوق فلما حضره الموت نزلت الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة » فلما مات عليه الصلاة والسلام غسلوه بالماء والسدر ثلاثا وجعلوا فى الثالثة كافورا ، وكفنوه فى وتر من الثياب ، وحفروا له لحدا وصلوا عليه وقالوا : هذه سنة ولد آدم من بعده » وسكت عنه ، ثم أخرجه عن الحسن عن عتىّ بن ضمرة السعدى عن أبىّ بن كعب مرفوعا نحوه ، وفيه قالوا « يابنى آدم هذه سنتكم من بعده فكذا كم فافعلوا » وقال صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه لأن عتى بن ضمرة ليس له راو غير الحسن . وحديث ابن عباس فى الذى وقصته

(فصــل)

فى ذكر أحوال الميت فى فصول . وقدّم الغسل لأنه أول ما يصنع به ، وهو واجب على الأحياء بالإجماع . واختلفوا فى سبب وجوب الغسل ، فقيل إنما وجب لحدث يحل باسترخاء المفاصل لا لنجاسة تحل به ؛ فإن الآدمى لا يتنجس بالموت كرامة ، إذ لو تنجس لما طهر بالغسل كسائر الحيوانات ، وكان الواجب الاقتصار فى الغسل على أعضاء الوضوء كما فى حال الحياة ، لكن ذلك إنما كان نفيا للحرج فيما يتكرر كل يوم ، والحدث بسبب الموت لا يتكرر فكان كالجنابة لا يكتفى فيها بغسل الأعضاء الأربعة بل يبقى على الأصل وهو وجوب غسل جميع البدن لعدم الحرج فكذا هذا . وقال العراقيون : وجب غسله لنجاسة الموت لا بسبب الحدث ؛ لأن للآدمى دما سائلا كالحيوانات الباقية فيتنجس بالموت قياسا على غيره منها ، ألا ترى أنه إذا مات فى البئر نجسها ، ولو حمله المصلى لم تجز صلاته ، ولو لم يكن نجسا لجازت كما لو حمل محدثا ، ويجوز أن تزول نجاسته بالغسل كرامة . قوله (وإذا أرادوا غسله

(فصــل)

وإذا أرادوا غسله

وضعوه على سرير) لينصبّ الماء عنه (وجعلوا على عورته خرقة) إقامة لواجب الستر ، ويكتفى بستر العورة الغليظة

رواحلته فى الصحيحين . وفيه « اغسلوه بماء وسدر » الحديث . وحديث أم عطية أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن فى ابنته « اغسلنها ثلاثا أوخمسا أو سبعا » رواه الجماعة. وقد غسل سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر بعده والناس يتوارثونه . ولم يعرف تركه إلا فى الشهيد . وما فى الكافى عنه عليه الصلاة والسلام « للمسلم على المسلم ثمانية حقوق » وذكر منها غسل الميت . الله أعلم به . والذى فى الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام « حق المسلم على المسلم خمس : ردّ السلام ، وعيادة المريض ، واتباع الجنازة ، وإجابة الدعوة ، وتشميت العاطس » وفى لفظ لهما « خمس تجب للمسلم على أخيه » وفى لفظ لمسلم « حق المسلم على المسلم ست » فزاد « وإذا استنصحك فانصح له » ثم عقل أهل الإجماع أن إيجابه لقضاء حقه فكان على الكفاية لصيرورة حقه مقضيا بفعل البعض . وأما المعنى فلأنه كإمام القوم حتى لاتصح هذه الصلاة بدونه ، وطهارة الإمام شرط فكذا طهارته فهو فرع ثبوت وجوب غسله سمعا فليس هو معنى مستقلا بالنظر إلى نفسه فى إفادة وجوب الغسل . هذا واختلف فى سبب وجوبه قيل ليس لنجاسة تحل بالموت بل للحدث لأن الموت سبب للاسترخاء وزوال العقل وهو القياس فى الحى ، وإنما اقتصر على الأعضاء الأربعة فيه للحرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه ، فلما لم يلزم سبب الحرج فى الميت عاد الأصل . ولأن نجاسة الحدث تزول بالغسل لانجاسة الموت لقيام موجبها بعده . وقيل وهو الأقيس سببه نجاسة الموت ، لأن الآدمى حيوان دموى فيتنجس بالموت كسائر الحيوان ، ولذا لوحمل ميتا قبل غسله لاتصح صلاته ، ولوكان للحدث لصحت كحمل المحدث . غاية مافى الباب أن الآدمى المسلم خص باعتبار نجاسته الموتية زائلة بالغسل تكريما ، بخلاف الكافر فإنه لايطهر بالغسل ولا تصح صلاة حامله بعده . وقولكم نجاسة الموت لاتزول لقيام موجبها مشترك الإلزام فإن سبب الحدث أيضا قائم بعد الغسل . وقد روى فى حديث أبى هريرة « سبحان الله إن المؤمن لاينجس حيا ولا ميتا » فإن صحت وجب ترجيح أنه للحدث . وهل يغسل الكافر إن كان له ولى مسلم ، وهو كل ذى رحم محرم غسله من غير مراعاة سنة الغسل بل كغسل الثوب النجس وإن لم يكن لايغسل ، وهل يشترط للغسل النية ؟ الظاهر أنه يشترط لإسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو . وشرط صحة الصلاة عليه عن أبى يوسف فى الميت إذا أصابه المطر أو جرى عليه الماء لاينوب عن الغسل لأنا أمرنا بالغسل انتهى ، ولأنا لم نقض حقه بعد . وقالوا فى الغريق : يغسل ثلاثا فى قول أبى يوسف ، وعن محمد فى رواية : إن نوى الغسل عند الإخراج من الماء يغسل مرتين ، وإن لم ينو فثلاثا . جعل حركة الإخراج بالنية غسلة ، وعنه يغسل مرة واحدة كأن هذه ذكر فيها القدر الواجب (قوله وضعوه على سرير) قيل طولا إلى القبلة ، وقيل عرضا . قال السرخسى : الأصح كيفما تيسر (قوله ووضعوا على عورته خرقة) لأن العورة لايسقط حكمها بالموت ، قال عليه الصلاة والسلام لعلىّ « لاتنظر إلى فخذ حيّ ولا ميت » ولذا لايجوز تغسيل الرجل المرأة وبالعكس ، وكذا

وضعوه على سرير لينصب الماء عنه) أى عن الميت . قوله لينصب علة الوضع على السرير ، فإنه لو وضع على الأرض تلطخ بالطين ، ولم يبين كيفية وضع التخت إلى القبلة طولا وعرضا ولا كيفية وضع الميت على التخت ، أما الأول فمن أصحابنا من اختار الوضع طولا كما كان يفعل فى مرضه إذا أراد الصلاة بالإيماء ، ومنهم من اختاره عرضا كما يوضع فى القبر . قال : شمس الأئمة السرخسى : والأصح أنه يوضع كيف اتفق فإنه يختلف باختلاف الأماكن والمواضع . وأما الثانى فليس فيه رواية ، إلا أن العرف فيه أن يوضع مستلقيا على قفاه (وجعلوا على عورته خرقة إقامة لواجب الستر) فإن الآدمى محترم حيا وميتا فتستر عورته كذلك (ويكتفى بستر العورة الغليظة)

هو الصحيح تيسيرا (ونزعوا ثيابه) ليمكنهم التنظيف (ووضئوه من غير مضمضة واستنشاق) لأن الوضوء سنة

يجب على الغاسل فى استنجاء الميت على قول أبى حنيفة ومحمد أن يلف على يده خرقة ليغسل سوءته ، وكذا على الرجال إذا ماتت امرأة ولا امرأة تغسلها أن ييممها رجل ويلف على يده خرقة لذلك ، ولا يستنجى الميت عند أبى يوسف (قوله هو الصحيح) احتراز عن رواية النوادر أنه يستر من سرّته إلى ركبته ، وصححها فى النهاية لحديث علىّ المذكور آنفا (قوله ونزعوا عنه ثيابه) وعند الشافعى : السنة أن يغسل فى قميص واسع الكمين أو يشرط كماه لأنه عليه الصلاة والسلام غسل فى قميصه . قلنا : ذاك خصوصية له عليه الصلاة والسلام بدليل ما روى أنهم قالوا نجرّده كما نجرد موتانا أم نغسله فى ثيابه ؟ فسمعوا هاتفا يقول : لا تجرّدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفى رواية : اغسلوه فى قميصه الذى مات فيه ، فهذا يدل على أن عادتهم المستمرة فى زمنه صلى الله عليه وسلم التجريد ، ولأنه يتنجس بما يخرج منه ويتنجس الميت به ويشيع بصبّ الماء عليه ، بخلاف النبى صلى الله عليه وسلم لأنه لم يخرج منه إلا طيب ، فقال علىّ رضى الله عنه : طبت حيا وميتا (قوله من غير مضمضة واستنشاق) واستحب بعض العلماء أن يلف الغاسل على أصبعه خرقة يمسح بها أسنانه ولهاته وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم ، وهل يمسح رأسه فى رواية صلاة الأثر لا ؟ والمختار أن يمسح ولا يؤخر غسل رجليه عن الغسل ولا يقدم غسل يديه بل يبدأ بوجهه ، بخلاف الجنب لأنه يتطهر بهما ، والميت يغسل بيد غيره . قال الحلوانى : ما ذكر من الوضوء

بأن تستر السوءة ويترك فخذاه مكشوفتين فى ظاهر الرواية تيسيرا لأنه ربما يشق عليهم غسل ما تحت الإزار . وقوله (هو الصحيح) احتراز عن رواية النوادر فإنه قال فيها : ويوضع على عورته خرقة من السرة إلى الركبة (ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف) وهذا لأن المقصود من الغسل هو التطهير . والتطهير لا يحصل إذا غسل مع ثيابه ، لأن الثوب متى تنجس بالغسالة تنجس به بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد . وفيه نفى لقول الشافعى : إن السنة أن يغسل فى قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده فى الكمين ويغسل بدنه ، وإن كان ضيقا خرق الكمين لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما توفى غسل فى قميصه الذى توفى فيه ، وما كان سنة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم كان سنة فى حق أمته ما لم يقم دليل التخصيص . وقلنا قد قام دليل التخصيص ، روت عائشة « أن النبى صلى الله عليه وسلم لما توفى اجتمعت الصحابة لغسله ، فقالوا لا ندرى كيف نغسله ، نغسله كما نغسل موتانا أو نغسله وعليه ثيابه ؟ فأرسل الله تعالى عليهم النوم فما منهم أحد إلا نام وذقنه على صدره إذ ناداهم مناد : أن غسلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه » فقد أجمعت الصحابة أن السنة فى سائر الموتى التجريد ، وقد خص عليه الصلاة والسلام بخلاف ذلك بالنص لعظم حرمته (ووضئوه من غير مضمضة واستنشاق) أما الوضوء فلأنه سنة الاغتسال ، وأما تركهما فلأن إخراج الماء من فمه متعذر فيكون سقيا لا مضمضة ، ولو كبه على وجهه لربما خرج من جوفه ما هو شرّ منه . وقال الشافعى رحمه الله : يمضمض ويستنشق اعتبارا بحال الحياة . وأجيب بأنه اعتبار فاسد لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال « الميت يوضأ وضوءه للصلاة ولا يمضمض ولا يستنشق » ولم يذكر محمد فى الكتاب أنه يستنجى أولا . وذكر فى صلاة الأثر أن على قول أبى حنيفة ومحمد يستنجى ، وعلى قول أبى يوسف لا يستنجى لأن المسكة تزول بالموت والمفاصل تسترخى ، فربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فتخرج نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فائدته . ولهما أن موضع استنجاء الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فيجب إزالتها كما لو كانت فى موضع آخر من البدن ، ثم الاقتصار على المضمضة والاستنشاق فى الاستثناء يدل

الاغتسال . غير أن إخراج الماء منه متعذر فيتركان (ثم يفيضون الماء عليه) اعتبارا بحال الحياة (ويجمر سريره وترا) لما فيه من تعظيم الميت . وإنما يوتر لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله وتر يحب الوتر » (ويغلى الماء بالسدر أو بالحرض) مبالغة فى التنظيف (فإن لم يكن فالماء القراح) لحصول أصل المقصود

فى حق البالغ والصبىّ الذى يعقل الصلاة . فأما الذى لايعقلها فيغسل ولا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصلى (قوله ثم يفيض الماء عليه ثلاثا اعتبارا بحالة الحياة) فإنه إذا أراد الغسل المسنون فى حالة الحياة توضأ ثم أفاض الماء عليه ثلاثا . وسنذكر كيفية ذلك (قوله ويجمر سريره وترا) أى يبخر ، وهو أن يدور من بيده المجمرة حول سريره ثلاثا أو خمسا أو سبعا . وإنما يوتر لأن الله تعالى وتر يحب الوتر كما فى الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام « إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا . من أحصاها دخل الجنة ، إنه وتر يحب الوتر » وأخرج الحاكم وصححه وابن حبان فى صحيحه عن جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أجمرتم الميت فأوتروا » وجميع مايجمر فيه الميت ثلاث : عند خروج روحه لإزالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ، ولا يجمر خلفه ولا فى القبر لما روى « لاتتبعوا الجنازة بصوت ولا نار » (قوله ويغلى الماء بالسدر الخ) وعند الشافعى لايغلى . وحديث غسل آدم وقول الملائكة : كذلك فافعلوا . ثم تقريره فى شريعتنا بثبوت التصريح ببقاء ذلك وهو قوله عليه الصلاة والسلام فى الذى وقصته راحلته « اغسلوه بماء وسدر » وفى ابنته « اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا » يفيد أن المطلوب المبالغة فى التنظيف لا أصل التطهير وإلا فالماء كاف فيه . ولا شك أن تسخينه كذلك مما يزيد فى تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا . وحقيقة هذا الوجه إلحاق التسخين بخلطه بالسدر فى حكم هو الاستحباب بجامع المبالغة فى التنظيف . وما يخال مانعا وهو كون سخونته توجب انحلال ما فى الباطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لامانع . لأن المقصود يتم إذ يحصل باستفراغ ما فى الباطن تمام النظافة والأمان من تلويث الكفن عند حركة

على أن بقية الأفعال من تقديم غسل اليدين إلى الرسغ والمسح على الرأس كما كانت فى حياته هو الصحيح . وفى صلاة الأثر لايبدأ بغسل اليدين بل يغسل الوجه ولا يمسح على الرأس . وقوله (ثم يفيضون الماء عليه) يعنى ثلاثا ، وإن زادوا على ذلك جاز كما فى حال الحياة . وقوله (ويجمر سريره) أى يبخر . يعنى يدار المجمر وهو الذى يوقد فيه العود حوالى السرير ثلاثا أو خمسا أو سبعا ، أما التجمير فلأن فيه تعظيم الميت . وأما الإيثار فلقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله وتر يحب الوتر » قوله (ويغلى الماء)من الإغلاء لامن الغلى ، لأن الغلى والغليان لازم . قال الشافعى : الغسل بالماء البارد أفضل حذرا عن زيادة الاسترخاء الموجب لخروج النجاسة الموجبة لتنجس الكفن . وقلنا : غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحارّ أبلغ فى التنظيف فيكون أفضل ، وزيادة الاسترخاء قد تعين على المقصود وهو التنظيف لأنه يخرج جميع ماهو معد للخروج فلا يتنجس الكفن بعد الفراغ من الغسل (فإن لم يكن) أى فإن لم يوجد الماء المغلى بالسدر أو بالحرض وهو الأشنان (يغسل بالماء القراح) أى الخالص ، وأما إذا وجد ذلك فالترتيب ماذكر فى مبسوط شيخ الإسلام والمحيط وهو المروى عن ابن مسعود أنه يبدأ أولا بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة ، ثم بماء السدر أو الحرض ليزول ما على البدن من ذلك لأنه أبلغ فى التنظيف ، ثم بماء الكافور إن وجد تطييبا لبدن الميت ، كذا فعلت الملائكة بآدم عليه السلام حين غسلوه

(قال المصنف : غير أن إخراج الماء منه متعذر فيتركان) أقول : لأنه لابد فى المضمضة والاستنشاق من الإخراج

(ويغسل رأسه ولحيته بالخطمى) ليكون أنظف له (ثم يضجع على شقه الأيسر فيغسل بالماء والسدر حتى يرى أن الماء قد وصل إلى مايلى التخت منه ، ثم يضجع على شقه الأيمن فيغسل حتى يرى أن الماء قد وصل إلى مايلى التخت منه) لأن السنة هو البداءة بالميامن (ثم يجلسه ويسنده إليه ويمسح بطنه مسحا رقيقا) تحرزا عن تلويث الكفن (فإن خرج منه شيء غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه) لأن الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة

الحاملين . والحرض أشنان غير مطحون ، والماء القراح الخالص وإنما يغسل رأسه بالخطمى : أى خطمى العراق إذا كان فيه شعر (قوله ثم يضجع على شقه الأيسر) شروع فى بيان كيفية الغسل . وحاصله أن البداءة بالميامن سنة فى البخارى من حديث أم عطية قالت «لما غسلنا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها » وهو دليل تقديم وضوء الميت . فإذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ولحيته بالخطمى من غير تسريح . ثم يضجعه على شقه الأيسر لتكون البداءة فى الغسل بشقه الأيمن فيغسل بالماء القراح حتى ينقيه ويرى أن الماء قد خلص إلى مايلى التخت منه وهو الجانب الأيسر . وهذه غسلة ، ثم يضجعه على جانبه الأيمن فيغسل بالماء المغلى فيه سدر أو حرض إن كان حتى ينقيه ويرى أن الماء قد وصل إلى مايلى التخت منه وهو الجانب الأيمن وهذه ثانية . ثم تقعده وتسنده إليك وتمسح بطنه مسحا رفيقا . فإن خرج منه شيء غسلت ذلك المحل المصاب ثم تضجعه على الأيسر فتصب غاسلا بالماء الذى فيه الكافور وقد تمت الثلاث . ولم يفصل المصنف فى مياه الغسلات بين القراح وغيره . وذكره شيخ الإسلام وغيره كذلك . وهو ظاهر من كلام الحاكم . وإنما يبدأ بالقراح أولا ليبتل ماعليه من الدرن بالماء أولا فيتم قلعه بالماء والسدر . ثم يحصل تطييب البدن بعد النظافة بماء الكافور . والأولى أن يغسل الأوليان بالسدر كما هو ظاهر الكتاب هنا . وأخرج أبوداود عن محمد بن سيرين « أنه كان يأخذ الغسل عن أم عطية . يغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور » وسنده صحيح . ثم ينشف ثم يقمص ثم يبسط الكفن على مانذكر ثم يوضع عليه . فإذا وضع مقمصا عليه وضع حينئذ الحنوط فى رأسه ولحيته وسائر جسده ، والكافور على مساجده وما تيسر من الطيب إلا ما سنذكر (قوله لأن الغسل) أى المفعول على وجه السنة عرف

(ويغسل رأسه ولحيته بالخطمى ليكون أنظف له) لأنه مثل الصابون فى التنظيف . وقوله (ثم يضجع على شقه الأيسر) ظاهر . وقوله (لأن السنة هى البداءة بالميامن) روى عن أم عطية رضى الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء فى غسل ابنته : ابدأن بميامنها » (ثم يجلسه ويسنده إليه ويمسح بطنه مسحا رقيقا) يعنى بلا عنف حتى إن بقى عند المخرج شيء يسيل تحرزا من تلويث الكفن ، والأصل فيه ماروى « أن عليا رضى الله عنه لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح بطنه بيده رفيقا طلب منه مايطلب من الميت فلم ير شيئا فقال : طبت حيا وميتا » و(فإن خرج منه شيء غسله) قيل بعد أن يمسحه لأن الغسل قبل المسح ربما يعديها عن ذلك الموضع (ولا يعيد غسله) روى بضم الغين وفتحها (ولا وضوءه لأن الغسل قد عرفناه بالنص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم « للمسلم على المسلم ستة حقوق ، وذكر منها الغسل بعد الموت » وقد حصل مرة وسقط الواجب فلا يعيده . وأما الوضوء فلأن الخارج إن كان حدثا فالموت أيضا حدث وهو لايوجب الوضوء فكذا هذا الحدث . والمذكور

وإلا يكون سفيا لامضمضة ولا استنشاقا (قوله وأما الوضوء فلأن الخارج إن كان حدثا فالموت أيضا حدث وهو لايوجب الوضوء فكذا هذا الحدث) أقول : لو لم يوجب لم يوضأ ، غايته أن يكون مثل المعذور لايوضأ مرة أخرى لهذا الحدث القائم . وأما عدم التوضية لحدث

(ثم ينشفه بثوب) كي لاتبتل أكفانه (ويجعله) أي الميت (في أكفانه ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده) لأن التطيب سنة والمساجد أولى بزيادة الكرامة (ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره) لقول عائشة رضي الله عنها : علام تنصون ميتكم ،

وجوبه بالنص مرة واحدة مع قيام سبب النجاسة والحدث وهو الموت مرة واحدة أعم من كونه قبل خروج شيء أو بعده فلا يعاد الوضوء ولا الغسل . لأن الحاصل بعد إعادته هو الذي كان قبله . والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة . ومساجده مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لاغير كذا في المغرب . وهي الجبهة واليدان والركبتان والرجلان . ولا بأس بسائر الطيب إلا الزعفران والورس في حق الرجل لا المرأة . وأخرج الحاكم عن أبي وائل قال : كان عند علي رضي الله عنه مسك فأوصى أن يحنط به وقال : هو فضل حنوط رسول الله صلى الله عليه

في الكتاب من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل ظاهر الرواية . وروى عن أبي حنيفة في غير رواية الأصول أنه قال : يقعده أولا ويمسح بطنه ثم يغسله . لأن المسح قبل الغسل أولى حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثا بعد خروج النجاسة . وجه الظاهر أن النجاسة قد تكون منعقدة لاتخرج إلا بعد الغسل مرتين بماء حار ، فكان المسح بعد المرتين أقدر على إخراج ما به من النجاسة فيكون أولى . واعلم أن التثليث في غسله سنة لحديث أم عطية « اغسلنها ثلاثا أو خمسا » وقال أبو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي : يغسل أولا وهو على جنبه الأيسر ، ثم يغسل وهو على جنبه الأيمن ، ثم يغسل وهو على جنبه الأيسر ليحصل الغسل ثلاثا . وقال بعض الشارحين : ترك المصنف ذكر الثالث . وقال بعضهم : الثالث هو قوله ثم يفيضون الماء عليه . ورد بأنه قال بعد ذلك : ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي . وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالإجماع فكيف يكون ذلك ثلاثا ، وإنما ذلك ذكر الغسل إجمالا وما بعده تفصيله . وقال بعضهم : يجوز أن يكون المذكور في الكتاب من الغسل مرتين مختار المصنف . والتثليث في الصب سنة عند كل إضجاع وهذا أنسب . قيل النية لابد منها في غسل الميت حتى لو أخرج الغريق وجب غسله إلا إذا حرك عند الإخراج بنية الغسل ، لأن الخطاب بالغسل توجه على بني آدم ولم يوجد منهم شيء عند عدم التحريك ، وفيه نظر لأن الماء مزيل بطبعه . فكما لاتجب النية في غسل الحي فكذا لاتجب في غسل الميت ، ولهذا قال في فتاوى قاضيخان : ميت غسله أهله من غير نية الغسل أجزأهم ذلك . وقوله (ثم ينشفه) ظاهر . والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ، والمراد بالمساجد الجبهة والأنف واليدان والركبتان والقدمان لأنه كان يسجد بهذه الأعضاء فخص بزيادة الكرامة (قوله ولا يسرح شعر الميت) تسريح الشعر تخليص بعضه عن بعض ، وقيل تخليله بالمشط . وقيل مشطه . وقوله (ولا يقص ظفره) روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله أن الظفر إذا كان منكسرا فلا بأس بأخذه . وقوله (علام) أصله «على ما» دخل حرف الجر على ما الاستفهامية فأسقط ألفها كما في قوله تعالى ـ عم يتساءلون ـ ويقال نصوت الرجل نصوا أخذت ناصيته ومددتها . روى أن عائشة رضي الله عنها سئلت عن تسريح شعر الميت فقالت : علام تنصون ميتكم ؟ كأنها

آخر فلا يدل ماذكره عليه فإن المعذور إذا أحدث بحدث آخر يجب عليه الوضوء (قوله وقال بعض الشارحين ترك المصنف الخ) أقول : القائل هو الإتقاني (قوله ورد بأنه قال بعد ذلك ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي ، وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالإجماع فكيف يكون ثلاثا الخ) أقول : لادلالة للواو على الترتيب (قال المصنف : ثم ينشفه بثوب) أقول : أي ينشف ماءه . قال في المغرب : نشف الماء أخذه من أرض أو غدير بخرقة أو غيرها من باب ضرب (قال المصنف : والمساجد أولى) أقول . جمع مسجد بفتح الجيم وهو موضع السجود (قال المصنف : لقول عائشة رضي الله عنها علام تنصون ميتكم) أقول : تنصون بوزن تبكون . قال أبو عبيد : هو مأخوذ من نصوت

ولأن هذه الأشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها ، وفى الحى كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان .

وسلم . ورواه ابن أبى شيبة والبيهقى . وقال النووى : إسناده حسن (قوله لقول عائشة رضى الله عنها : علام تنصون ميتكم) تنصون بوزن تبكون . قال أبو عبيد : هو مأخوذ من نصوت الرجل إذا مددت ناصيته . فأرادت عائشة أن الميت لايحتاج إلى تسريح الرأس . وعبرت بالأخذ بالناصية تنفيرا عنه . وبنت عليه الاستعارة التبعية فى الفعل والأثر . رواه عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن حماد عن إبراهيم عن عائشة « أنها رأت امرأة يكدّون رأسها بمشط فقالت : علام تنصون ميتكم » ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم به . ورواه إبراهيم الحربى فى كتابه غريب الحديث : حدثنا هشيم أخبرنا المغيرة عن إبراهيم عن عائشة أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالته .

[فروع] لايغسل الزوج امرأته ولا أم الولد سيدها ، خلافا للشافعى فى الأول ولزفر فى الثانى لأنهما صارتا أجنبيتين ، وعدة أم الولد للاستبراء لا أنها من حقوق الوصلة الشرعية ، بخلاف عدة الزوجة فلذا تغسل هى زوجها وإن كانت محرمة أو صائمة أو مظاهرا منها إلا أن تكون معتدة عن نكاح فاسد بأن تزوّجت المنكوحة ففرّق بينهما وردّت إلى الأول فمات وهى فى عدة النكاح الفاسد . ولو انقضت بعيد موته غسلته ، وإلا إن كانت أختان أقامت كل منهما البينة أنه تزوجها ودخل بها ولا يدرى الأولى منهما ، أو كان قال لنسائه إحداكن طالق ومات قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن . ولو بانت قبل موته بسبب من الأسباب بردّتها أو تمكينها ابنه

كرهت تسريح رأس الميت فجعلته بمنزلة الأخذ بالناصية فى كونه غير محتاج إليه . قال : وفى النهاية : قوله فى الحى كان تنظيفا جواب إشكال : أى لايشكل علينا الحى حيث يسرح شعره ويقص ظفره لأنه محتاج إلى الزينة فلا يعتبر فى حقه زوال الجزء ، بخلاف الميت فإنه لايسن فيه إزالة الجزء كما فى الختان حيث يفرق بين الحى والميت فيه بأن يختن الحىّ ولا يختن الميت بالاتفاق ، فكذا فى كل زينة تتضمن إبانة الجزء يجب أن يفرق بينهما ، ولم أجد له ربطا بكلام المصنف أصلا ولكنى أقول قوله (ولأن هذه الأشياء للزينة) أى لزينة الميت (وقد استغنى الميت عنها) أى عن الزينة فاستغنى عن هذه الأشياء . فإن قيل : لا نسلم أن هذه الأشياء لزينة الميت فإنها تفعل بالحى أيضا . أجاب بقوله (وفى الحى كان تنظيفا) يعنى ما كانت تعمل بالحى من حيث أنها زينة بل من حيث أنها تنظيف (لاجتماع الوسخ تحته) وذكر الضمير فى تحته بتأويل المذكور . بقى أن يقال : هب أنه كان فى الحى

الرجل إذا مددت ناصيته (قوله قال فى النهاية قوله وفى الحى كان تنظيفا جواب إشكال : أى لايشكل علينا الحى الخ) أقول : لابد من التأمل كيف يتمشى الإشكال بالحى ، ولعل ذلك هو الذى أشار إليه الشارح بقوله ولم أجد له ربطا ، وكذلك قوله فلا يعتبر فى حقه زوال الجزء الخ لاربط له بكلام المصنف على تقريره فتأمل (قوله فكذا فى كل زينة تتضمن إبانة الجزء يجب أن يفرق بينهما) أقول : يشعر هذا أن كل زينة لاتتضمنها لايفرق بينهما ، وهو مخالف لقول المصنف وقد استغنى الميت عنها (قوله ولم أجد له ربطا بكلام المصنف أصلا ولكنى أقول قوله ولأن هذه الأشياء للزينة : أى لزينة الميت وقد استغنى الميت عنها : أى عن الزينة فاستغنى عن هذه الأشياء . فإن قيل : لانسلم أن هذه الأشياء لزينة الميت فإنها تفعل بالحى أيضا الخ) أقول : الظاهر أن مراد المعلل حينئذ أن هذه الأشياء إذا فعلت بالميت تكون لزينته لامطلقا فإنه لايخطر ببال عاقل وحينئذ لايرتبط السند بالمنع ولا يتأيد به ، ثم للسائل أن يمنع أنها ما كانت تعمل بالحى من حيث أنها زينة بل الظاهر أنها تعمل لها ، ثم كون هذه الأشياء فى الحى لزينة الحى لاينافى كونها فى الميت لزينته حتى يبذل السعى فى دفعه فليتأمل (**قوله يعنى** ما كانت تعمل بالحى) أقول : لفظة ما فى قوله ما كانت نافية

. . . .

أو طلاقه لاتغسله وإن كانت فى العدة . ولو ارتدت بعد موته فأسلمت قبل غسله لاتغسله ، خلافا لزفر فى هذا . هو يقول : الردة بعد الموت لاترفع النكاح لارتفاعه بالموت وقد زال المانع بالإسلام فى العدة بخلافها قبله ، والعدة الواجبة عليها بطريق الاستبراء حتى تقدر بالأقراء . قلنا النكاح قائم لقيام أثره فارتفع بالردة . وكذا لو كانا مجوسيين فأسلم ولم تسلم هى حتى مات لاتغسله ، فإن أسلمت غسلته ، خلافا لأبى يوسف ، هكذا ذكر فى المبسوط وذكر أيضا مثله فيمن وطئ أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته إلى أن تنقضى عدة الموطوءة فمات فانقضت لاتغسله زوجته . وذكر فى المنظومة والشرح فى هذه ومسئلة المجوسية أنه يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر ، فالمعتبر فى حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت . وكذا لو أن نفس الزوجة وطئت بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بأثره . وإذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لاتغسله بنته ولا أحد من ذوات محارمه ، بل تيممه إحداهن أو أمته أو أمة غيره بغير ثوب ، ولا تيممه من تعتق بموته إلا بثوب . والصغير والصغيرة إذا لم يبلغا حدّ الشهوة يغسلهما الرجال والنساء ، وقدره فى الأصل بأن يكون قبل أن يتكلم . والخصى والمجبوب كالفحل . وإذا ماتت المرأة ولا امرأة ، فإن كان محرم من الرجال يممها باليد ، والأجنبى بالخرقة ويغض بصره عن ذراعيها لا فرق بين الشابة والعجوز . والزوج فى امرأته أجنبى إلا فى غض البصر . ولو لم يوجد ماء فيمموا الميت وصلوا عليه ثم وجدوه غسلوه وصلوا عليه ثانيا عند أبى يوسف . وعنه يغسل ولا تعاد الصلاة عليه . ولو كفنوه وقد بقى منه عضو لم يغسل يغسل ذلك العضو ، ولو بقى نحو الأصبع لايغسل . ولو دفن بلا غسل وأهالوا عليه التراب يصلى على قبره ولا ينبش ، هكذا عن محمد فرق بين الصلاة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده ، وإذا وجد أطراف ميت أو بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه بل يدفن إلا إن وجد أكثر من النصف من بدنه فيغسل ويصلى عليه ، أو وجد النصف ومعه الرأس فحينئذ يصلى . ولو كان مشقوقا نصفين طولا فوجد أحد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه ، وإذا وجد ميت لايدرى أمسلم هو أم كافر ؟ فإن كان فى قرية من قرى أهل الإسلام وعليه سيماهم غسل وصلى عليه ، وإن كان فى قرية من قرى أهل الكفر وعليه سيماهم لم يصل عليه . وليس فى الغسل استعمال القطن فى الروايات الظاهرة . وعن أبى حنيفة أنه يجعل القطن المحلوج فى منخريه وفمه ، وقال بعضهم : فى صماخيه أيضا ، وقال بعضهم : فى دبره أيضا . قال فى الظهيرية . واستقبحه عامة العلماء . ولا يجوز الاستئجار على غسل الميت ، ويجوز على الحمل والدفن ، وأجازه بعضهم فى الغسل أيضا . ويكره للغاسل أن يغسل وهو جنب أو حائض ، ويندب الغسل من غسل الميت .

تنظيفا لكن الميت أيضا محتاج إلى التنظيف ولهذا قال ويغلى الماء بالسدر أو بالحرض مبالغة فى التنظيف ويغسل رأسه ولحيته بالخطمى ليكون أنظف فليعمل به من حيث التنظيف . ويمكن أن يقال : إنه تنظيف بإبانة جزء وذلك فى الميت غير مسنون كما فى الختان ، هذا ماسنح لى فى حل هذا المقام :

(قوله ويمكن أن يقال إنه تنظيف بإبانة جزء . وذلك فى الميت غير مسنون كما فى الختان) أقول : فليعال بذلك من أول الأمر وليسترح .

(فصل فى تكفينه)

(السنة أن يكفن الرجل فى ثلاثة أثواب إزار وقميص ولفافة) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كفن

(فصل فى التكفين)

هو فرض على الكفاية . ولذا قدم على الدين . فإن كان الميت موسرا وجب فى ماله ، وإن لم يترك شيئا فالكفن على من تجب عليه نفقته إلا الزوج فى قول محمد . وعند أبى يوسف يجب على الزوج ولو تركت مالا وعليه الفتوى ، كذا فى غير موضع . وإذا تعدد من وجبت النفقة عليه على مايعرف فى النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم . ولو كان معتق شخص ولم يترك شيئا وترك خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه ؛ وقال محمد : على خالته . وإن لم يكن له من تجب عليه نفقته فكفنه فى بيت المال ، فإن لم يعط ظلما أو عجزا فعلى الناس ، ويجب عليهم أن يسألوا له ، بخلاف الحى إذا لم يجد ثوبا يصلى فيه لايجب على الناس أن يسألوا له بل يسأل هو ؛ فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شىء منها إن عرف صاحب الفضل رده عليه . وإن لم يعرف كفن محتاجا آخر به ، فإن لم يقدر على صرفها إلى الكفن يتصدق بها . ولو مات فى مكان ليس فيه إلا رجل واحد ليس له إلا ثوب واحد ولا شىء للميت له أن يلبسه ولا يكفن به الميت ، وإذا نبش الميت وهو طرى كفن ثانيا من جميع المال ، فإن كان قسم ماله فالكفن على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا ، فإن لم يكن فضل عن الدين شىء من التركة ، فإن لم يكن الغرماء قبضوا ديونهم بدئ بالكفن ، وإن كانوا قبضوا لا يسترد منهم شىء وهو فى بيت المال . ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به ، فلذا لو كفن رجلا ثم رأى الكفن مع شخص كان له أن يأخذه ، وكذا إذا افترس الميت سبع كان الكفن لمن كفنه لا للورثة (قوله لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كفن) فى الكتب الستة عن عائشة قالت « كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ثلاثة أثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة » وسحول : قرية باليمن ، وفتح السين هو المشهور ، وعن الأزهرى الضم . فإن حمل على أن المراد أن ليس القميص من هذه الثلاثة بل خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لزم كون السنة أربعة أثواب ، وهو مردود بما فى البخارى عن أبى بكر قال لعائشة رضى الله عنها « فى كم ثوب كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقالت فى ثلاثة أثواب » . وإن عورض بما رواه ابن عدى فى الكامل عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال « كفن

(فصل فى التكفين)

رتب هذه الفصول على حسب ترتيب مافيها من الأفعال . تكفين الميت : لفه بالكفن ، وهو واجب يدل عليه تقديمه على الدين والإرث والوصية ولذلك قالوا : من لم يكن له مال فكفنه على من عليه نفقته كما تلزمه كسوته فى حال حياته . وقوله (السنة أن يكفن) يعنى تكفينه (فى ثلاثة أثواب) سنة . وذلك لاينافى كون أصل التكفين واجبا ؛ ثم التكفين إما أن يكون فى حالة الضرورة أو لا ، فإن كان الأول كفن بما وجد ، لما روى « أن مصعب بن عمير صاحب راية رسول الله صلى الله عليه وسلم استشهد يوم أحد وترك نمرة » وهى كساء فيه خطوط بيض وسود « فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأمر بأن يكفن فيها » . وإن كان الثانى فهو على نوعين : كفن سنة وهو فى حق الرجال ثلاثة (أثواب : إزار ، وقميص ، ولفافة) لما ذكر فى الكتاب . والسحولية

فى ثلاثة أثواب بيض سحولية » ولأنه أكثر مايلبسه عادة فى حياته فكذا بعد مماته (فإن اقتصروا على ثوبين جاز ، والثوبان إزار ولفافة) وهذا كفن الكفاية لقول أبى بكر : اغسلوا ثوبىّ هذين وكفنونى فيهما . ولأنه أدنى لباس

النبى صلى الله عليه وسلم فى ثلاثة أثواب : قميص ، وإزار ، ولفافة » فهو ضعيف بناصح بن عبد الله الكوفى ، ولينه النسائى ، ثم إن كان ممن يكتب حديثه لايوازى حديث عائشة . وما روى محمد بن الحسن عن أبى حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى « أن النبى صلى الله عليه وسلم كفن فى حلة يمانية وقميص » مرسل ، والمرسل وإن كان حجة عندنا لكن ماوجه تقديمه على حديث عائشة ، فإن أمكن أن يعادل حديث عائشة بحديث القميص بسبب تعدد طرقه منها الطريقان اللذان ذكرنا . وماأخرج عبد الرزاق عن الحسن البصرى نحوه مرسلا . وما روى أبو داود عن ابن عباس قال « كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ثلاثة أثواب : قميصه الذى مات فيه ، وحلة نجرانية » » وهوضعف بيزيد بن أبى زياد . ثم ترجح بعد المعادلة بأن الحال فى تكفينه أكشف للرجال ثم البحث وإلا ففيه تأمل . وقد ذكروا أنه عليه الصلاة والسلام غسل فى قميصه الذى توفى فيه فكيف يلبسونه الأكفان فوقه وفيه بللها ؟ والله سبحانه أعلم . والحلة فى عرفهم مجموع ثوبين إزار ورداء . وليس فى الكفن عمامة عندنا ، واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه وأحبها البياض ولا بأس بالبرود والعصب والكتان للرجال ، ويجوز للنساء الحرير والمزعفر والمعصفر اعتبارا للكفن باللباس فى الحياة ، والمراهق فى التكفين كالبالغ ، والمراهقة كالبالغة (قوله ولأنه) أى عدد الثلاث أكثر ما يلبسه عادة فى حياته فكذا بعد مماته ، فأفاد أن أكثر مايكفن فيه الرجل ثلاثة ، وصرح بأن أكثر مايكفن فيه الرجل ثلاثة غير واحد من المصنفين . وقد يقال : مقتضاه أنه إذا مات ولم يترك سوى ثلاثة أثواب هو لابسها ليس غير وعليه ديون يعطى لربّ الدين ثوب منها لأن الأكثر ليس بواجب بل هو المسنون ، وقد قالوا : إذا كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة أولى من كفن الكفاية ، وهذا يقتضى أن كفن الكفاية وهو الثوبان جائز فى حالة السعة، ففى حال عدمها ووجود الدين ينبغى أن لايعدل عنه تقديما للواجب ، وهو الدين على غير الواجب وهو الثلاثة ، لكنهم سطروا فى غير موضع أنه لايباع منه شىء للدين كما فى حال الحياة إذا أفلس وله ثلاثة أثواب هو لابسها لاينزع عنه شىء فيباع ولا يبعد الجواب (قوله فإن اقتصروا على ثوبين جاز) إلا أنه إن كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فهو أولى ، وعلى القلب كفن السنة أولى ، وكفن الكفاية أقل مايجوز عند الاختيار ، وفى حالة الضرورة بحسب ما يوجد (قوله لقول أبى بكر) روى الإمام أحمد فى كتاب الزهد : حدثنا يزيد بن هرون ، أخبرنا إسمعيل ابن أبى خالد عن عبد الله التيمى مولى الزبير بن العوّام عن عائشة رضى الله عنها قالت : « لما احتضر رضى الله عنه تمثلت بهذا البيت :

أعاذل مايغنى الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

فقال لها : يابنية ليس كذلك ، ولكن قولى ـ وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ماكنت منه تحيد ـ ثم انظروا ثوبى هذين فاغسلوهما ثم كفنونى فيهما فإن الحى أحوج إلى الجديد . وروى عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت : « قال أبو بكر لثوبيه اللذين كان يمرض فيهما : اغسلوهما وكفنونى فيهما ، فقالت عائشة : ألا نشترى لك جديدا ؟ قال لا ، الحىّ أحوج إلى الجديد من الميت». وفى الفروع : الغسيل والجديد سواء فى الكفن .

نسبة إلى سحول بفتح السين . وعن الأزهرى بالضم : وهى قرية باليمن . وفى حق النساء خمسة أثواب : إزار ، ودرع ،

الأحياء ، والإزار من القرن إلى القدم ، واللفافة كذلك ، والقميص من أصل العنق إلى القدم (فإذا أرادوا لفّ الكفن ابتدءوا بجانبه الأيسر فلفوه عليه ثم بالأيمن) كما فى حال الحياة ، وبسطه أن تبسط اللفافة أولا ثم يبسط عليها الإزار ثم يقمص الميت ويوضع على الإزار ثم يعطف الإزار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ، ثم اللفافة كذلك (وإن خافوا أن ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة) صيانة عن الكشف (وتكفن المرأة فى خمسة أثواب درع وإزار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثدييها) لحديث أم عطية « أن النبى صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتى غسلن

ذكره فى التحفة . هذا وفى البخارى غير هذا عن عائشة أن أبابكر قال لها « فى كم كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالت : فى ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة . قال فى أىّ يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قلت يوم الاثنين ، قال فأىّ يوم هذا ؟ قلت يوم الاثنين ، قال أرجو فيما بينى وبين الليل فنظر إلى ثوب عليه كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال اغسلوا ثوبى هذا وزيدوا عليه ثوبين وكفنونى فيها . قلت : إن هذا خلق ، قال الحىّ أحق بالجديد من الميت إنما هو المهلة ، فلم يتوفّ حتى أمسى من ليلة الثلاثاء ودفن قبل أن يصبح والردع بالمهملات الأثر ، والمهلة مثلث الميم : صديد الميت ، فإن وقع التعارض فى حديث أبى بكر هذا حتى وجب تركه لأن سند عبد الرزاق لاينقص عن سند البخارى ، فحديث ابن عباس فى الكتب الستة فى المحرم الذى وقصته ناقته قال فيه عليه الصلاة والسلام « وكفنوه فى ثوبين » وفى لفظ « فى ثوبيه » واعلم أن الجمع ممكن ، فلا يترك بأن يحمل مافى عبد الرزاق وغيره من حديث أبى بكر . على أنه ذكر بعض المتن دون كله بخلاف ما فى البخارى ، وحينئذ فيكون حديث ابن عباس هو الشاهد ، لكن رواية ثوبيه تقتضى أنه لم يكن له معه غيرهما فلا يفيد كونه كفن الكفاية ، بل قد يقال إنما كان ذلك للضرورة فلا يستلزم جواز الاقتصار على ثوبين حال القدرة على الأكثر ، إلا أنه خلاف الأولى كما هو كفن الكفاية ، والله سبحانه أعلم (قوله والإزار من القرن إلى القدم ، واللفافة كذلك) لا إشكال فى أن اللفافة من القرن إلى القدم ، وأما كون الإزار كذلك ففى نسخ من المختار وشرحه اختلاف فى بعضها : يقمص أولا وهو من المنكب إلى القدم ، ويوضع على الإزار وهو من القرن إلى القدم ، ويعطف عليه إلى آخره . وفى بعضها : يقمص ويوضع على الإزار وهو من المنكب إلى القدم ، ثم يعطف ، وأنا لا أعلم وجه مخالفة إزار الميت إزار الحىّ من السنة ، وقد قال عليه الصلاة والسلام فى ذلك المحرم « كفنوه فى ثوبيه » وهما ثوبا إحرامه إزاره ورداؤه ، ومعلوم أن إزاره من الحقو ، وكذا أعطى اللاتى غسلن ابنته حقوه على ماسنذكر (قوله والقميص من أصل العنق) بلا جيب ودخريص وكمين كذا فى الكافى ، وكونه بلا جيب بعيد ، إلا أن يراد بالجيب الشق النازل على الصدر (قوله ابتدءوا بجانبه الأيسر) ليقع الأيمن فوقه ولم يذكر العمامة ، وكرهها بعضهم لأنه يصير الكفن بها شفعا ، واستحسنه بعضهم لأن ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه (قوله لحديث أم عطية) قيل الصواب ليلى بنت قانف قالت : « كنت فيمن غسل أم كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أوّل ما أعطانا الحقا ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد فى الثوب الآخر » رواه أبوداود ، وروى حقوه فى حديث غسل زينب وهو فى الأصل معقد الإزار وجمعه أحق وأحقاء ، ثم سمى به الإزار للمجاورة ، وهذا ظاهر فى أن إزار الميتة كإزار الحى من الحقو فيجب كونه فى الذكر كذلك

وخمار ، ولفافة ، وخرقة تربط فوق ثدييها . وكفن كفاية . وهو فى حق الرجل ثوبان : إزار ، ولفافة . وفى حق المرأة ثلاثة أثواب : قميص ، وإزار ، وخمار . وما فى الكتاب واضح .

ابنته خمسة أثواب » ولأنها تخرج فيها حالة الحياة فكذا بعدالممات (ثم هذا بيان كفن السنة . وإن اقتصروا على ثلاثة أثواب جاز) وهي ثوبان وخمار (وهو كفن الكفاية ، ويكره أقل من ذلك . وفي الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد إلا في حالة الضرورة) لأن مصعب بن عمير رضي الله عنه حين استشهد كفن في ثوب واحد وهذا كفن الضرورة (وتلبس المرأة الدرع أولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع . ثم الخمار فوق ذلك تحت الإزار . ثم الإزار، ثم اللفافة . قال : وتجمر الأكفان قبل أن يدرج فيها وترا) «لأنه عليه الصلاة والسلام أمر بإجمار أكفان ابنته وترا » والإجمار هو التطييب . فإذا فرغوا منه صلوا عليه لأنها فريضة .

(فصل في الصلاة على الميت)

لعدم الفرق في هذا ، وقد حسنه النووي وإن أعله ابن القطان بجهالة بعض الرواة . وفيه نظر إذ لامانع من حضور أم عطية غسل أم كلثوم بعد زينب ، وقول المنذري : أم كلثوم توفيت وهو عليه الصلاة والسلام غائب معارض بقول ابن الأثير في كتاب الصحابة إنها ماتت سنة تسع بعد زينب بسنة وصلى عليها عليه الصلاة والسلام . قال : وهي التي غسلتها أم عطية . ويشده ماروى ابن ماجه : حدثنا أبوبكر بن أبي شيبة . حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أم عطية قالت « دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نغسل ابنته أم كلثوم فقال : اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك بماء وسدر . واجعلن في الآخرة كافورا . فإذا فرغتن فآذنني . فلما فرغنا آذناه . فألقى إلينا حقوه وقال : أشعرنها إياه » وهذا سند صحيح . وما في مسلم من قوله مثل ذلك في زينب لاينافيه لما قلناه آنفا (قوله وهي ثوبان وخمار) لم يعين الثوبين . وفي الخلاصة : كفن الكفاية لها ثلاثة : قميص . وإزار . ولفافة . فلم يذكر الخمار . وما في الكتاب من عد الخمار أولى . ويجعل الثوبان قميصا ولفافة . فإن بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار (قوله وتلبس المرأة الدرع الخ) لم يذكر موضع الخرقة . وفي شرح الكنز : فوق الأكفان كيلا ينتشر . وعرضها ما بين ثدي المرأة إلى السرة . وقيل مابين الثدي إلى الركبة كيلا ينتشر الكفن عن الفخذين وقت المشي . وفي التحفة : تربط الخرقة فوق الأكفان عند الصدر فوق اليدين (قوله لأن مصعب بن عمير) أخرج الجماعة إلا ابن ماجه عن خباب بن الأرت قال : «هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نريد وجه الله فوقع أجرنا على الله . فمنا من مضى لم يأخذ من أجره شيئا منهم مصعب بن عمير قتل يوم أحد وترك نمرة ، فكنا إذا غطينا بها رأسه بدت رجلاه ، وإذا غطينا بها رجليه بدا رأسه . فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي رأسه ونجعل على رجليه الإذخر » (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام أمر بإجمار أكفان ابنته) غريب ، وقدمنا من المستدرك عنه عليه الصلاة والسلام « إذا أجمرتم الميت فأجمروه ثلاثا » وفي لفظ لابن حبان « فأوتروا » وفي لفظ البيهقي « جمروا كفن الميت ثلاثا » قيل سنده صحيح .

(فصل في الصلاة على الميت)

هي فرض كفاية . وقوله في التحفة إنها واجبة في الجملة محمول عليه ، ولذا قال في وجه كونه على الكفاية

(فصل في الصلاة على الميت)

الصلاة على الميت فرض كفاية . أما فرضيته فلأن الله تعالى أمر بقوله عز وجل « ـ وصل عليهم ـ والأمر

(فصل في الصلاة على الميت)

(قوله أما فرضيته فلأن الله تعالى أمر بقوله ـ وصل عليهم ـ) أقول : أجمع أهل التفسير على أن المأموربه هو الدعاء والاستغفار للمصدق .

. . . .

لأن ماهو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعض ، والإجماع على الافتراض ، وكونه على الكفاية كاف .
وقيل فى مستند الأول قوله تعالى ـ وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم ـ والحمل على المفهوم الشرعى أولى ما أمكن
وقد أمكن بجعلها صلاة جنازة ، لكن هذا إذا لم يصرح أهل التفسير بخلاف هذا . وفى الثانى قوله عليه الصلاة
والسلام « صلوا على صاحبكم » فلوكان فرض عين لم يتركه عليه الصلاة والسلام . وشرط صحتها إسلام الميت
وطهارته ووضعه أمام المصلى ، فلهذا القيد لاتجوز على غائب ولا حاضر محمول على دابة أو غيرها ، ولا موضوع
متقدم عليه المصلى ، وهو كالإمام من وجه . وإنما قلنا من وجه لأن صحة الصلاة على الصبى أفادت أنه لم يعتبر إماما
من كل وجه ، كما أنها صلاة من وجه . وعن هذا قلنا إذا دفن بلا غسل ولم يمكن إخراجه إلا بالنبش سقط هذا
الشرط وصلى على قبره بلا غسل للضرورة ، بخلاف ما إذا لم يهل عليه التراب بعد فإنه يخرج فيغسل ، ولو صلى
عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج إلا بالنبش تعاد لفساد الأولى . وقيل تنقلب الأولى صحيحة عند تحقق العجز
فلا تعاد . وأما صلاته عليه الصلاة والسلام على النجاشى كان إما لأنه رفع سريره له حتى رآه عليه الصلاة والسلام
بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الإمام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء. وهذا
وإن كان احتمالا لكن فى المروى مايومئ إليه ، وهو مارواه ابن حبان فى صحيحه من حديث عمران بن الحصين أنه
عليه الصلاة والسلام قال « إن أخاكم النجاشى توفى فقوموا صلوا عليه . فقام عليه الصلاة والسلام وصفوا خلفه ،
فكبر أربعا وهم لايظنون أن جنازته بين يديه » فهذا اللفظ يشير إلى أن الواقع خلاف ظنهم لأنه هو فائدته المعتد
بها . فإما أن يكون سمعه منه عليه الصلاة والسلام أوكشف له . وإما أن ذلك خص بالنجاشى فلا يلحق به غيره
وإن كان أفضل منه كشهادة خزيمة مع شهادة الصدّيق . فإن قيل : بل قد صلى على غيره من الغيب وهو معاوية
ابن معاوية المزنى ويقال الليثى « نزل جبريل عليه السلام بتبوك فقال : يارسول الله إن معاوية بن المزنى مات
بالمدينة أتحبّ أن أطوى لك الأرض فتصلى عليه ؟ قال نعم ، فضرب بجناحه على الأرض فرفع له سريره فصلى عليه
وخلفه صفان من الملائكة عليهم السلام ـ فى كل صف سبعون ألف ملك . ثم رجع فقال عليه الصلاة والسلام لجبريل
عليه السلام : بم أدرك هذا ؟ قال بحبه سورة ـ قل هو الله أحد ـ وقراءته إياها جائيا وذاهبا وقائما وقاعدا وعلى كل
حال » رواه الطبرانى من حديث أبى أمامة وابن سعد فى الطبقات من حديث أنس وعلىّ وزيد وجعفر لما استشهد
بموتة على ما فى مغازى الواقدى : حدثنى محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة ، وحدثنى عبد الجبار بن
عمارة عن عبد الله بن أبى بكر قالا « لما التقى الناس بموتة جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وكشف
له ما بينه وبين الشام فهو ينظر إلى معتركهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : أخذ الراية زيد بن حارثة فمضى حتى
استشهد وصلى عليه ودعا له وقال : استغفروا له ، دخل الجنة وهو يسعى . ثم أخذ الراية جعفر بن أبى طالب
فمضى حتى استشهد ، فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعا له وقال : استغفروا له دخل الجنة فهو يطير
فيها بجناحين حيث شاء » قلنا : إنما ادعينا الخصوصية بتقدير أن لايكون رفع له سريره ولا هو مرئى له ، وما ذكر
بخلاف ذلك . وهذا مع ضعف الطرق فما فى المغازى مرسل من الطريقين ، وما فى الطبقات ضعيف بالعلاء وهو
ابن زيد ، ويقال ابن يزيد اتفقوا على ضعفه ، وفى رواية الطبرانى بقية بن الوليد وقد عنعنه ، ثم دليل الخصوصية

للوجوب وعلى ذلك أجمعت الأمة ، وأما أنها على الكفاية فلأن فى الإيجاب على جميع الناس استحالة أو حرجا

(وأولى الناس بالصلاة على الميت السلطان إن حضر) لأن فى التقدم عليه ازدراء به (فإن لم يحضر فالقاضى) لأنه صاحب ولاية (فإن لم يحضر فيستحب تقديم إمام الحى) لأنه رضيه فى حال حياته . قال (ثم الولى والأولياء على الترتيب المذكور فى النكاح ،

أنه لم يصل على غائب إلا على هؤلاء ومن سوى النجاشى صرح فيه بأنه رفع له وكان بمرأى منه مع أنه قد توفى خلق منهم رضى الله عنهم غيبا فى الأسفار كأرض الحبشة والغزوات ومن أعز الناس عليه كان القراء ، ولم يؤثر قط عنه بأنه صلى عليهم وكان على الصلاة على كل من توفى من أصحابه حريصا حتى قال « لايموتن أحد منكم إلا آذنتمونى به ، فإن صلاتى عليه رحمة له » على ماسنذكر . وأما أركانها فالذى يفهم من كلامهم أنها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم إن حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها . ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لايجوز وكذا راكبا ، ويجوز القعود للعذر ، ويجوز اقتداء القائمين به على الخلاف السابق فى باب الإمامة ، وقالوا : كل تكبيرة بمنزلة ركعة ، وقالوا يقدم الثناء والصلاة على النبى عليه الصلاة والسلام لأنه سنة الدعاء. ولا يخفى أن التكبيرة الأولى شرط لأنها تكبيرة الإحرام (قوله وأولى الناس بالصلاة عليه الخ) الخليفة أولى إن حضر) ثم إمام المصر وهو سلطانه ، ثم القاضى ، ثم صاحب الشرط ، ثم خليفة الوالى ، ثم خليفة القاضى ، ثم إمام الحى ، ثم ولى الميت . وهو من سنذكر . وقال أبو يوسف : الولى أولى مطلقا وهو رواية عن أبى حنيفة وبه قال الشافعى ، لأن هذا حكم يتعلق بالولاية كالإنكاح فيكون الولى مقدما على غيره فيه . وجه الأول ماروى أن الحسين بن على قدم سعيد بن العاص لما مات الحسن وقال : لولا السنة لما قدمتك ، وكان سعيد واليا بالمدينة ، يعنى متوليها ، وهو الذى يسمى فى هذا الزمان النائب ، ولأن فى التقدم عليهم ازدراء بهم وتعظيم أولى الأمر واجب . وأما إمام الحى فلما ذكر ، وليس تقديمه بواجب بل هو استحباب وتعليل الكتاب يرشد إليه . وفى جوامع الفقه : إمام المسجد الجامع أولى من إمام الحى (قوله والأولياء على الترتيب الخ) يستثنى منه الأب مع الابن ، فإنه لو اجتمع للميت أبوه وابنه فالأب أولى بالاتفاق على الأصح . وقيل تقديم الأب قول محمد ، وعندهما الابن أولى على حسب

فاكتفى بالبعض كما فى الجهاد . روى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أن الإمام الأعظم وهو الخليفة أولى إن حضر ، وإن لم يحضر فإمام المصر أولى إن حضر ، فإن لم يحضر فالقاضى أولى ، فإن لم يحضر فصاحب الشرطة أولى ، فإن لم يحضر فإمام الحى ، فإن لم يحضر فالأقرب من ذوى قرابته . وبهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا . وقوله فى الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الإمام الأعظم إن حضر ، فإن لم يحضر فإمام المصر . وقوله (ثم الولى) إنما هو على قول أبى حنيفة ومحمد ، وأما على قول أبى يوسف فالولى أولى بالصلاة على الميت على كل حال . قال الله تعالى ـ وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله ـ ولهما أن الحسن بن على رضى الله عنهما لما مات خرج الحسين والناس لصلاة الجنازة ، فقدم الحسين سعيد بن العاص ، وكان سعيد يومئذ واليا بالمدينة فأبى أن يتقدم ، فقال له الحسين : تقدم ، ولولا السنة ماقدمتك» . والآية محمولة على المواريث وعلى ولاية المناكحة . وقوله (والأولياء على الترتيب المذكور فى النكاح) يقتضى أن يتقدم الابن على الأب . وقد ذكر محمد فى كتاب الصلاة أن الأب

(قوله وقوله فى الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الإمام الأعظم إن حضر وإمام المصر الخ) أقول : يعنى ما يشمل إمام المصر أو إمام المصر على الخصوص فلا يتناول العبارة الإمام الأعظم . نعم يعلم حكمه بالدلالة ثم أنزل فى قوله إن حضر الخ بحث (قوله والآية محمولة على المواريث الخ) أقول : لابد لتقييد الإطلاق من دليل

فإن صلى غير الولىّ أو السلطان أعاد الولى) يعنى إن شاء لما ذكرنا أن الحق للأولياء (وإن صلى الولى لم يجز

اختلافهم فى النكاح ؛ فعند محمد أب المعتوهة أولى بإنكاحها من ابنها ، وعندهما ابنها أولى . وجه الفرق أن الصلاة تعتبر فيها الفضيلة والأب أفضل ، ولذا يقدم الأسن عند الاستواء كما فى أخوين شقيقين أو لأب أسنهم أولى . ولو قدم الأسن أجنبيا ليس له ذلك . وللصغير منعه لأن الحق لهما لاستوائهما فى الرتبة . وإنما قدمنا الأسن بالسنة ، قال عليه الصلاة والسلام فى حديث القسامة « ليتكلم أكبركما » وهذا يفيد أن الحق للابن عندهما ، إلا أن السنة أن يقدم هو أباه ، ويدل عليه قولهم سائر القرابات أولى من الزوج إن لم يكن له منها ابن ، فإن كان فالزوج أولى منهم لأن الحق للابن وهو يقدم أباه ؛ ولا يبعد أن يقال إن تقديمه على نفسه واجب بالسنة ، ولو كان أحدهما شقيقا والآخر لأب جاز تقديم الشقيق الأجنبى ، ومولى العتاقة وابنه أولى من الزوج ، والمكاتب أولى بالصلاة على عبيده وأولاده . ولو مات العبد وله ولى حرّ فالمولى أولى على الأصح ، وكذا المكاتب إذا مات ولم يترك وفاء فإن أدّيت الكتابة كان الولى أولى ، ولذا إن كان المال حاضرا يؤمن عليه التوى ، وإن لم يكن للميت ولى فالزوج أولى ثم الجيران من الأجنبى أولى ؛ ولو أوصى أن يصلى عليه فلان ففى العيون أن الوصية باطلة . وفى نوادر ابن رستم جائزة ، ويؤمر فلان بالصلاة عليه . قال الصدر الشهيد : الفتوى على الأول (قوله فإن صلى غير الولى والسلطان أعاد الولى) هذا إذا كان هذا الغير غير مقدم على الولى ، فإن كان ممن له التقدم عليه كالقاضى ونائبه لم يعد (قوله وإن صلى الولى) وإن كان وحده لم يجز لأحد أن يصلى بعده ، واستفيد عدم إعادة من بعد الولى إذا

أولى ، فمن المشايخ من قال هو قول محمد . وأما على قول أبى حنيفة فالابن أولى ، وعلى قول أبى يوسف الولاية لهما إلا أنه يقدم الأب احتراما له ، ومنهم من قال لا بل ما ذكره فى صلاة الجنازة أن الأب أولى قول الكل لأن للأب زيادة فضيلة وسنّ ليست للابن ، وللفضيلة أثر فى استحقاق الإمامة فيرجح الأب بذلك بخلاف النكاح وعلى قول هؤلاء . قوله (والأولياء على الترتيب المذكور فى النكاح) محمول على غير الأب والابن فبنو الأعيان يحجبون بنى العلات والأكبر سنا يحجب الأصغر من كل واحد منهما لأن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بتقديم الأسن فإن أراد الأكبر من الأعيان أن يقدم إنسانا آخر فليس له ذلك إلا برضا الآخر لأن الحق لهما لاستوائهما فى القرابة ، وإن أراد بنو الأعيان تقديم إنسان فليس لأحد من بنى العلات منعه لأنه لاحق له مع وجودهم ، وابن عم المرأة أحق من زوجها إن لم يكن له منها ابن لانقطاع النكاح بموتها والتحاقه بالأجانب ، فإن كان له ذلك فهو أحق بالصلاة عليها لأن الحق يثبت للابن فى هذه الحالة ، ثم الابن يقدم أباه احتراما له فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه . قال القدورى : وسائر القرابات أولى من الزوج . وقال الشافعى : الزوج أولى لأن ابن عباس صلى على امرأته وقال : أنا أحق بها » . ولنا ما روى عن ابن عمر « أنه لما ماتت امرأته قال لأوليائها : كنا أحق بها حين كانت حية ، فإذا ماتت فأنتم أحق بها » . وحديث ابن عباس محمول على أنه كان إمام حىّ (فإن صلى غير الولى أو السلطان أعاد الولى) وإنما قيد بذكر السلطان ؛ لأنه لو صلى السلطان فلا إعادة لأحد لأنه هو المقدم على الولى ، ثم هو ليس بمنحصر على السلطان ، بل كل من كان مقدما على الولى فى ترتيب الإمامة فى صلاة الجنازة على ما ذكرنا فصلى هو لا يعيد الولى ثانيا قال الإمام الولوالجى فى فتاواه : رجل صلى على جنازة والولى

(قوله لأنه لاحق له مع وجودهم) أقول : فكذلك للأصغر مع وجود الأكبر

لأحد أن يصلى بعده) لأن الفرض يتأدى بالأولى والتنفل بها غير مشروع . ولهذا رأينا الناس تركوا عن آخرهم الصلاة على قبر النبى عليه الصلاة والسلام وهو اليوم كما وضع (وإن دفن الميت ولم يصلّ عليه

صلى من هو مقدم على الولى بطريق الدلالة لأنها إذا منعت الإعادة بصلاة الولى فبصلاة من هو مقدم على الولى أولى . والتعليل المذكور وهو أن الفرض تأدّى والتنفل بها غير مشروع يستلزم منع الولى أيضا من الإعادة إذا صلى من الولى أولى منه . إذ الفرض وهو قضاء حق الميت تأدّى به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل وادعاء أن عدم المشروعية فى حق من لاحق له ، أما من له الحق فتبقى الشرعية ليستوفى حقه . ثم استدل على عدم شرعية التنفل بترك الناس عن آخرهم الصلاة على قبر النبى صلى الله عليه وسلم . ولو كان مشروعا لما أعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين فى التقرّب إليه عليه الصلاة والسلام بأنواع الطرق عنه . فهذا دليل ظاهر عليه فوجب اعتباره . ولذا قلنا لم يشرع لمن صلى مرة التكرير . وأما ما روى أنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر بعد ما صلى عليه أهله فلأنه عليه الصلاة والسلام كان له حق التقدم فى الصلاة (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر امرأة) روى ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن عمه يزيد ابن ثابت قال « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر فسأل عنه ؟ فقالوا فلانة فعرفها . فقال ألا آذنتمونى ؟ قالوا : كنت قائلا صائما ، قال : فلا تفعلوا ، لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتمونى به فإن صلاتى عليه رحمة ، ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليه أربعا » وروى مالك مالك فى الموطإ عن ابن شهاب عن أبى أمامة بن سهل بن حنيف « أنه أخبره أن مسكينة مرضت ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذا ماتت فآذنونى بها ، فخرجوا بجنازتها ليلا فكرهوا أن يوقظوه . فلما أصبح أخبر بشأنها فقال : ألم آمركم أن تؤذنونى بها ؟ فقالوا : يارسول الله كرهنا أن نخرجك ليلا أو نوقظك ، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صفّ بالناس على قبرها وكبر أربع تكبيرات » وما فى الحديث أنه صفهم خلفه . وفى الصحيحين عن الشعبى قال « أخبرنى من شهد النبى صلى الله عليه وسلم أتى

خلفه ولم يرض به ، إن تابعه وصلى معه لايعيد لأنه صلى مرة ، وإن لم يتابعه فإن كان المصلى السلطان أو الإمام الأعظم فى البلدة أو القاضى أو الوالى على البلدة أو إمام حى ليس له أن يعيد لأن هؤلاء هم الأولون منه ، وإن كان غيرهم فله الإعادة وكذا ذكر فى التجنيس والفتاوى الظهيرية . قال فى النهاية : ذكر فى الكتاب إعادة الولى إذا لم يصلها ولم يذكر إعادة السلطان إذا لم يصلها ، ويجب أن يكون حكمه فى ولاية الإعادة كحكم الولى لما أنه مقدم فى حق صلاة الجنازة على الولى . فلما ثبت حق الإعادة للأدون فلأن يثبت للأعلى منه أولى ، وقال : قد وجدت رواية فى نوادر الصلاة تشهد بما ذكر . وقال فى قوله وإن صلى الولى لم يجز لأحد أن يصلى بعده تخصيص الولى ليس بقيد لما أنه لو صلى السلطان أو غيره ممن هو أولى من الولى فى الصلاة على الميت ممن ذكرنا ليس لأحد أن يصلى بعده أيضا على ماذكرنا من رواية الولوالجى والتجنيس ، وهذا الذى ذكره بقوله لم يجز لأحد أن يصلى بعده مذهبنا . وقال الشافعى : تعاد الصلاة على الجنازة مرة بعد أخرى لما روى « أن النبى صلى الله عليه وسلم مرّ بقبر جديد فسأل عنه ، فقيل قبر فلانة ، فقال : هلا آذنتمونى بالصلاة ؟ فقيل إنها دفنت ليلا فخشينا عليك هوامّ الأرض فقام وصلى على قبرها » ولما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى عليه أصحابه فوجا بعد فوج . ولنا ماذكر فى الكتاب . وقوله (وهو اليوم كما وضع) لأن لحوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حرام على الأرض به ورد الأثر

صلى على قبره) لأن النبي عليه الصلاة والسلام صلى على قبر امرأة من الأنصار (ويصلى عليه قبل أن ينفسخ) والمعتبر فى معرفة ذلك أكبر الرأى هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان (والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها ،

على قبر منبوذ فصفهم فكبر أربعا » قال الشيبانى : من حدثك بهذا ؟ قال : ابن عباس ، دليل على أن لمن لم يصل أن يصلى على القبر وإن لم يكن الولى . وهو خلاف مذهبنا . فلا مخلص إلا بادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلا وهو فى غاية البعد من الصحابة . ومن فروع عدم تكرارها عدم الصلاة على عضو . وقد قدمناه فى فصل الغسل . وذلك لأنه إذا وجد الباقى صلى عليه فيتكرر ، ولأن الصلاة لم تعرف شرعا إلا على تمام الجثة ، إلا أنه ألحق الأكثر بالكل فيبقى فى غيره على الأصل (قوله صلى على قبره) هذا إذا أهيل التراب سواء كان غسل أو لا لأنه صار مسلما لمالكه تعالى وخرج عن أيدينا فلا يتعرض له بعد ، بخلاف ما إذا لم يهل فإنه يخرج ويصلى عليه ، وقدمنا أنه إذا دفن بعد الصلاة قبل الغسل إن أهالوا عليه لا يخرج وهل يصلى على قبره ، قيل لا . والكرخى نعم ، وهو الاستحسان لأن الأولى لم يعتد بها لترك الشرط مع الإمكان . والآن زال الإمكان فسقطت فرضية الغسل لأنها صلاة من وجه ودعاء من وجه . فبالنظر إلى الأول لا تجوز بلا طهارة أصلا . وإلى الثانى تجوز بلا عجز . فقلنا تجوز بدونها حالة العجز لا القدرة عملا بالشبهين (قوله هو الصحيح) احتراز عما عن أبى حنيفة أنه يصلى إلى ثلاثة أيام (قوله لاختلاف الحال) أى حال الميت من السمن والهزال والزمان من الحر والبرد والمكان إذ منه ما يسرع بالإبلاء ومنه لا . حتى لو كان فى رأيهم أنه تفرقت أجزاؤه قبل الثلاث لا يصلون إلى الثلاث (قوله والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها) عن أبى حنيفة يقول : سبحانك اللهم وبحمدك إلى آخره . قالوا لا يقرأ الفاتحة إلا أن

وإنما صلى النبى صلى الله عليه وسلم لأن الحق كان له . قال الله تعالى - النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم - وليس لغيره ولاية الإسقاط . وهكذا تأويل فعل الصحابة ، فإن أبا بكر كان مشغولا بتسوية الأمور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره ، وكان الحق له لأنه هو الخليفة ، فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل عليه أحد بعده . كذا فى المبسوط . وقوله (صلى على قبره) يعنى إذا وضع اللبن على اللحد وأهيل التراب عليه ، وأما إذا لم يوضع اللبن على اللحد أو وضع ولكن لم يهل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لأن التسليم لم يتم بعد ، كذا فى المحيط وغيره . وقوله (والمعتبر فى ذلك) أى فى عدم التفسخ . وقوله (هو الصحيح) احتراز عما روى عن أبى يوسف فى الأمالى أنه يصلى على الميت فى القبر إلى ثلاثة أيام ، وبعده لا يصلى عليه ، وهكذا ذكر ابن رستم فى نوادره ، عن محمد عن أبى حنيفة . والصحيح أن ذلك ليس بتقدير لازم ، لأن تفرق الأجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزال ، وباختلاف الزمان من الحر والبرد ، وباختلاف المكان من الصلابة والرخاوة . والذى روى «أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين» معناه دعا لهم وهو حقيقة لغوية . وقيل إنهم كانوا كما دفنوا لم تتفرق أعضاؤهم ، وإذا كان أكثر الرأى هو المعتبر ، فإن كان فى أكثر رأيهم أن أجزاء الميت تفرقت قبل ثلاثة أيام لا يصلون عليه إلى ثلاثة أيام ، وإن كان فيه أنها لم تتفرق بعد ثلاثة أيام يصلى عليه بعد ثلاثة أيام . قال (والصلاة أن يكبر تكبيرة) الصلاة على الميت أربع تكبيرات (يحمد الله عقب التكبيرة الأولى) ولم يعين نوعا من الثناء بخلاف سائر الصلوات فإنه يقول فيها : سبحانك اللهم الخ كما مر

ثم يكبر تكبيرة يصلى فيها على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين

يقرأها بنية الثناء ، ولم تثبت القراءة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفى موطإ مالك عن مالك عن نافع «أن ابن عمر كان لا يقرأ فى الصلاة على الجنازة ويصلى بعد التكبيرة الثانية كما يصلى فى التشهد ، وهو الأولى . ويدعو فى الثالثة للميت ولنفسه ولأبويه وللمسلمين ، ولا توقيت فى الدعاء سوى أنه بأمور الآخرة ، وإن دعا بالمأثور فما أحسنه وأبلغه . ومن المأثور حديث عوف بن مالك « أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ من دعائه : اللهم اغفر له وارحمه ، وعافه واعف عنه ، وأكرم نزله ووسع مدخله ، واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ، وأبدله دارا خيرا من داره ، وأهلا خيرا من أهله ، وزوجا خيرا من زوجه ، وأدخله الجنة ، وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار ، قال عوف : حتى تمنيت أن أكون أنا ذلك الميت » رواه مسلم والترمذى والنسائى . وفى حديث إبراهيم الأشهل عن أبيه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى على الجنازة قال : اللهم اغفر لحينا وميتنا ، وشاهدنا وغائبنا ، وصغيرنا وكبيرنا ، وذكرنا وأنثانا » رواه الترمذى والنسائى . قال الترمذى : ورواه أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وزاد فيه « اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام ، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان » وفى رواية لأبى داود نحوه . وفى أخرى « ومن توفيته منا فتوفه على الإسلام . اللهم لا تحرمنا أجره ، ولا تضلنا بعده » وفى موطإ مالك عمن سأل أبا هريرة « كيف يصلى على الجنازة فقال أبو هريرة : أنا لعمر الله أخبرك : أتبعها من عند أهلها ، فإذا وضعت كبرت وحمدت الله وصليت على نبيه ، ثم أقول : اللهم عبدك وابن عبدك وابن أمتك ، كان يشهد أن لا إله إلا أنت ، وأن محمدا عبدك ورسولك ، وأنت أعلم به . اللهم إن كان محسنا فزد فى حسناته ، وإن كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته . اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده » وروى أبو داود عن واثلة بن الأسقع قال « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل من المسلمين فسمعته يقول : اللهم إن فلان بن فلان فى ذمتك وحل فى جوارك ، فقه من فتنة القبر وعذاب النار ، وأنت أهل الوفاء والحق : اللهم اغفر له وارحمه إنك أنت الغفور الرحيم » وروى أيضا من حديث أبى هريرة سمعته : يعنى النبي عليه الصلاة والسلام يقول « اللهم أنت ربها وأنت خلقتها وأنت هديتها

وقد اختلفوا فى هذا بعد التحريم ، فقال بعضهم : يحمد الله كما ذكره فى ظاهر الرواية ، وقال بعضهم : يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما فى الصلاة المعهودة . وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار إليه بقوله والبداءة بالثناء ، فإن المعهود من الثناء ذلك ولا يرفع يديه فى التكبيرات إلا عند الافتتاح (ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم) لأن الثناء على الله يعقبه الصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم كما فى التشهد وعلى ذلك وضعت الخطب (ثم يكبر تكبيرة ثالثة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين) يقول : اللهم اغفر لحينا وميتنا إن كان يحسن ذلك ، وإلا فيأتى بأى دعاء شاء لأن الثناء على الله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم يعقبهما الدعاء والاستغفار . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أراد أحدكم أن يدعو فليحمد الله وليصلى

(قوله وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار إليه بقوله والبداءة بالثناء فإن المعهود من الثناء ذلك) أقول : نعم إلا أن سنة الدعاء ليس الثناء المعهود ، فالظاهر أن مراده بالثناء الحمد المدلول عليه بقوله يحمد الله إذ الحمد هو الثناء كما عرف

ثم يكبر الرابعة ويسلم) لأنه عليه الصلاة والسلام كبر أربعا فى آخر صلاة صلاها فنسخت ماقبلها .

للإسلام وأنت قبضت روحها وأنت أعلم بسرها وعلانيتها جئنا شفعاء فاغفر لها » (قوله ثم يكبر الرابعة ويسلم) من غير ذكر بعدها فى ظاهر الرواية . واستحسن بعض المشايخ - ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار - أو - ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب - وينوى بالتسليمتين الميت مع القوم ، ولا يصلون فى الأوقات المكروهة ، فلو فعلوا لم تكن عليهم الإعادة وارتكبوا النهى . وإذا جىء بالجنازة بعد الغروب بدءوا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كبر أربعا الخ) روى محمد بن الحسن : أخبرنا أبوحنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى : « أن الناس كانوا يصلون على الجنائز خمسا وستا وأربعا حتى قبض النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم كبروا كذلك فى ولاية أبى بكر الصديق ثم ولى عمر بن الخطاب رضى الله عنه ففعلوا ذلك ، فقال لهم عمر : إنكم معشر أصحاب محمد متى تختلفون تختلف الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية ، فأجمعوا على شىء يجمع عليه من بعدكم . فأجمع رأى أصحاب محمد أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبى صلى الله عليه وسلم حتى قبض فيأخذون به ويرفضون ماسواه . فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعا » . وفيه انقطاع بين إبراهيم وعمر وهو غير ضائر عندنا . وقد روى أحمد من طريق آخر موصولا قال : حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عامر بن شقيق عن أبى وائل قال : جمع عمر الناس فاستشارهم فى التكبير على الجنازة ، فقال بعضهم : كبر النبى صلى الله عليه وسلم سبعا . وقال بعضهم خمسا ، وقال بعضهم أربعا ، فجمع عمر على أربع كأطول الصلاة . وروى الحاكم فى المستدرك عن ابن عباس قال : « آخر ما كبر النبى صلى الله عليه وسلم على الجنائز أربع تكبيرات ، وكبر عمر على أبى بكر أربعا ، وكبر ابن عمر على عمر أربعا ، وكبر الحسن بن على على على أربعا . وكبر الحسين بن على على الحسن أربعا ، وكبرت الملائكة على آدم أربعا » سكت عليه الحاكم ، وأعله الدارقطنى بالفرات بن السائب قال متروك . وأخرجه البيهقى فى سننه والطبرانى عن النضر بن عبد الرحمن وضعفه البيهقى ، قال : وقد روى من وجوه كلها ضعيفة إلا أن اجتماع أكثر الصحابة رضى الله عنهم على الأربع كالدليل على ذلك . ورواه أبو نعيم الأصبهانى فى تاريخ أصبهان : حدثنا أبو بكر محمد بن إسحق بن عمران ، حدثنا إبراهيم بن محمد بن الحرث حدثنا شيبان بن فروخ ، حدثنا نافع أبو هرمز حدثنا عطاء عن ابن عباس « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يكبر على أهل بدر سبع تكبيرات ، وعلى بنى هاشم خمس تكبيرات ، ثم كان آخر صلاته أربع تكبيرات إلى أن خرج من الدنيا » وقد رفع إلى النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان آخر صلاة كبر فيها أربعا عن عمر من رواية الدارقطنى ، وضعفه . وروى أبو عمر فى الاستذكار عن عبد الوارث بن سفيان عن القاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزارى عن عبد الله بن الحرث عن أبى بكر بن سليمان بن أبى حثمة عن أبيه قال « كان النبى صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنائز أربعا وخمسا وسبعا وثمانيا ، حتى جاء موت النجاشى فخرج إلى المصلى فصف الناس وراءه فكبر أربعا ، ثم ثبت النبى صلى الله عليه وسلم على أربع حتى توفاه الله عزوجل » ورواه

على النبى ثم يدعو » (ثم يكبر الرابعة ويسلم ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم كبر أربعا فى آخر صلاة صلاها فنسخت ماقبلها) فكان ما بعد التكبيرة الرابعة أوان التحلل وذلك بالسلام ، وليس بعدها دعاء إلا السلام فى ظاهر الرواية . واختار بعض مشايخنا أن يقال : ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار

(ولو كبر الإمام خمسا لم يتابعه المؤتم) خلافا لزفر لأنه منسوخ لما روينا ، وينتظر تسليمة الإمام فى رواية وهو المختار ، والإتيان بالدعوات استغفار للميت والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعا .

الحرث بن أبى أسامة فى مسنده عن ابن عمر بلفظ ابن عباس وزاد شيئا . وأخرج الحازمى فى كتاب الناسخ والمنسوخ عن أنس بن مالك « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على أهل بدر سبع تكبيرات ، وعلى بنى هاشم سبع تكبيرات ، وكان آخر صلاة صلاها أربعا حتى خرج من الدنيا » وضعف . وقد روى « أن آخر صلاة منه عليه الصلاة والسلام كانت أربع تكبيرات من عدة » فلذا قال بعض العلماء : لا توقيت فى التكبير . وجمعوا بين الأحاديث بأنه عليه الصلاة والسلام كان يفضل أهل بدر على غيرهم ، وكذا بنو هاشم ، وكان يكبر عليهم خمسا وعلى من دونهم أربعا ، وأن الذى حكى من آخر صلاته لم يكن الميت من بنى هاشم ، وجعل بعضهم حديث النجاشى فى الصحيحين ناسخا لأن رواية أبى هريرة وإسلامه متأخر . ولا يخفى أنه نسخ بالاجتهاد والحق هو النسخ ، فإن ضعف الإسناد غير قاطع ببطلان المتن بل ظاهر فيه . فإذا تأيد بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحا وقد تأيد . وهو كثرة الطرق وانتشارها فى الآفاق خصوصا مع كثرة المروى عنه ذلك من الصحابة فإنه يدل على أن آخر ماتقرر عليه الحال منه عليه الصلاة والسلام الأربع . على أن حديث أبى حنيفة صحيح وإن كان مرسلا لصحة المرسل بعد ثقة الرواة عندنا وعند نفاة المرسل إذا اعتضد بما عرف فى موضعه كان صحيحا ، وهذا كذلك فإنه قد اعتضد بكثرة فى الطرق والرواة وذلك يغلب ظن الحقية ، والله سبحانه أعلم (قوله لأنه منسوخ) مبنى الخلاف على أنه منسوخ أولا : فعند زفر وهو رواية عن أبى يوسف لا ، بل هو مجتهد فيه بناء على أنه لم يثبت نسخه ، وقد روى أن عليا رضى الله عنه كبر خمسا . قلنا : قد ثبت النسخ بما قررناه آنفا ، وغاية الأمر أن عليا رضى الله عنه كان اجتهاده أيضا على عدم النسخ ، ثم كان مذهبه التكبير على أهل بدر ستا ، وعلى الصحابة خمسا ، وعلى سائر المسلمين أربعا . وعلى تقدير صحته يكون الكائن بيننا أربعا أربعا لانقراض الصحابة رضى الله عنهم ، فمخالفته مخالفة الإجماع المتقرر فيجزم بخطئه فلا يكون فصلا مجتهدا فيه ، بخلاف تكبيرات العيد (قوله فى رواية وهو المختار وفى أخرى يسلم كما يكبر الخامسة ، والظاهر أن البقاء فى حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطإ مطلقا ، إنما الخطأ فى المتابعة فى الخامسة . وفى بعض المواضع : إنما لايتابعه فى الزائد على الأربعة إذا سمع من الإمام . أما إذا لم يسمع إلا من المبلغ فيتابعه : وهو قياس ما ذكروه فى تكبيرات العيد مما قدمناه (قوله والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء) يفيد أن تركه غير مفسد فلا يكون ركنا . هذا وروى أبو داود والنسائى فى الصلاة والترمذى

وبعضهم أن يقول : ـ ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ـ الآية (ولو كبر الإمام خمسا لم يتابعه المقتدى) فى الخامسة لكونها منسوخة بما روينا « أنه صلى الله عليه وسلم كبر أربعا فى آخر صلاة صلاها » . وقال زفر : يتابعه لأنه مجتهد فيه لما روى أن عليا رضى الله عنه كبر خمسا فتابعه المقتدى كما فى تكبيرات العيد . قلنا : ثبت أن الصحابة تشاوروا ورجعوا إلى آخر صلاة صلاها فصار ذلك منسوخا بإجماعهم ، ومتابعة المنسوخ خطأ ، وإذا لم يتابعه ماذا يصنع ؟ فى رواية عن أبى حنيفة يسلم للحال تحقيقا للمخالفة . وفى أخرى : ينتظر تسليم الإمام ليصير متابعا فيما تجب المتابعة فيه . قال المصنف (وهو المختار) وقوله (والإتيان بالدعوات) يعنى بعد التكبيرة الثالثة إشارة إلى أن المقصود هو الدعاء (والبداءة بالثناء والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم سنة الدعاء) تحصيلا للإجابة .

(قوله والبداءة بالثناء والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم سنة الدعاء)

ولا يستغفر للصبي ولكن يقول : اللهم اجعله لنا فرطا . واجعله لنا أجرا وذخرا . واجعله لنا شافعا مشفعا (ولو كبر الإمام تكبيرة أو تكبيرتين لايكبر الآتي حتى يكبر أخرى بعد حضوره) عند أبي حنيفة ومحمد . وقال أبو يوسف : يكبر حين يحضر لأن الأولى للافتتاح . والمسبوق يأتي به . ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة . والمسبوق لايبتدئ بما فاته

في الدعوات عن فضالة بن عبيد قال « سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يدعو لم يمجد أولم يحمد ولم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : عجل هذا . ثم دعاه فقال له : إذا صلى أحدكم فليبدأ بتمجيد أو بتحميد الله والثناء عليه . ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بعد بما شاء » صححه الترمذي (قوله ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة) لقول الصحابة رضي الله عنهم : أربع كأربع الظهر . ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلاته كما لو ترك ركعة من الظهر . فلو لم ينتظر تكبير الإمام لكان قاضيا ما فاته قبل أداء ما أدرك مع الإمام . وهو منسوخ . في مسند أحمد والطبراني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ قال « كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سبق الرجل ببعض صلاته سألهم فأومئوا إليه بالذي سبق به . فيبدأ فيقضي ماسبق ثم يدخل مع القوم . فجاء معاذ والقوم قعود في صلاتهم فقعد . فلما فرغ قام فقضى ما كان سبق به . فقال عليه الصلاة والسلام قد سن لكم معاذ فاقتدوا به . إذا جاء أحدكم وقد سبق بشيء من الصلاة فليصل مع الإمام بصلاته . فإذا فرغ الإمام فليقض ما سبقه به » وتقدم أن في سماع ابن أبي ليلى من معاذ نظر في باب الأذان ورواه الطبراني عن أبي أمامة قال «كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . إلى أن قال : فجاء معاذ والقوم قعود » فساق الحديث . وضعف سنده . ورواه عبد الرزاق كذلك . ورواه الشافعي عن عطاء بن أبي رباح « كان الرجل » إذا جاء وقد صلى الرجل شيئا من صلاته » فساقه إلا أنه جعل الداخل ابن مسعود فقال عليه الصلاة والسلام إن ابن مسعود سن لكم سنة فاتبعوها » وهذان مرسلان ولا يضر . ولو لم يكن منسوخا كفي الاتفاق على أن لا يقضي ماسبق به قبل الأداء مع الإمام . قال في الكافي : إلا أن أبا يوسف يقول : في التكبيرة الأولى معنيان : معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة . ومعنى الافتتاح يترجح فيها ولذا خصت برفع اليدين . فعلى هذا الخلاف لو أدرك الإمام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قول أبي حنيفة لا أبي يوسف . ولو جاء بعد الأولى يكبر بعد سلام

فإنه روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا فعل هكذا بعد الفراغ من الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم ادع فقد استجيب لك » (و) على هذا (لايستغفر للصبي) لأنه لاذنب له (ولكن يقول : اللهم اجعله لنا فرطا) أي أجرا يتقدمنا . وأصل الفرط فيمن يتقدم الواردة . ومنه الحديث « أنا فرطكم على الحوض » أي متقدمكم (واجعله لنا ذخرا) أي خيرا باقيا (واجعله لناشافعامشفعا) أي مقبول الشفاعة . وقوله (ولو كبر الإمام تكبيرة أوتكبيرتين) ظاهر . وحاصله أن الحاضر بعد التكبيرة الأولى عند أبي يوسف كالمسبوق . والمسبوق يأتي بتكبيرة الافتتاح إذا انتهى إلى الإمام فكذا هذا . وعندهما وإن كان كالمسبوق لكن لكل تكبيرة بمنزلة ركعة من الصلاة ولهذا قيل أربع كأربع الظهر (والمسبوق لا يبتدئ بما فاته قبل فراغ الإمام) فينتظر حتى يكبر الإمام فيكبر معه فتكون هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح في حق هذا الرجل فيصير مسبوقا بما فاته من تكبيرة أو تكبيرتين يأتي به بعد سلام الإمام ،

إلى قوله : فقال صلى الله عليه وسلم « ادع فقد استجيب لك » أقول : حكاية حال دلالتها على السنية المطلوبة غير ظاهر . . .

إذ هو منسوخ . ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الإمام لاينتظر الثانية بالاتفاق لأنه بمنزلة المدرك . قال (ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر) لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه . وعن أبي حنيفة أنه يقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها لأن أنسا رضى الله عنه فعل كذلك وقال : هو السنة . قلنا تأويله أن جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم (فإن صلوا على جنازة ركبانا

الإمام عندهما خلافا له بناء على أنه لايكبر عندهما حتى يكبر الإمام بحضوره فيلزم من انتظاره صيرورته مسبوقا بتكبيرة فيكبرها بعده ، وعند أبي يوسف لاينتظره بل يكبر كما حضر ، ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لاتفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر . ثم المسبوق يقضى ما فاته من التكبيرات بعد سلام الإمام نسقا بغير دعاء، لأنه لو قضاه به ترفع الجنازة فتبطل الصلاة لأنها لاتجوز إلا بحضورها . ولو رفعت قطع التكبير إذا رفعت على الأكتاف . وعن محمد : إن كان إلى الأرض أقرب يأتى بالتكبير لا إذا كان إلى الأكتاف أقرب ، وقيل لايقطع حتى تباعد (قوله لأنه بمنزلة المدرك) يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة . بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للحرج . إذ حقيقة إدراك الركعة بفعلها مع الإمام . ولو شرط فى التكبير المعية ضاق الأمر جدا إذ الغالب تأخر النية قليلا عن تكبير الإمام فاعتبر مدركا بحضوره (قوله لأن أنسا فعل كذلك) روى عن نافع أبى غالب قال : كنت فى سكة المربد فمرت جنازة معها ناس كثير . قالوا : جنازة عبد الله بن عمير فتبعتها فإذا أنا برجل عليه كساء رقيق على رأسه خرقة تقيه من الشمس . فقلت : من هذا الدهقان : قالوا : أنس بن مالك . قال : فلما وضعت الجنازة قام أنس فصلى عليها وأنا خلفه لايحول بينى وبينه شىء . فقام عند رأسه وكبر أربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع ، ثم ذهب يقعد فقالوا : يا أبا حمزة المرأة الأنصارية ، فقربوها وعليها نعش أخضر : فقام عند عجيزتها فصلى عليها نحو صلاته على الرجل ثم جلس . فقال العلاء بن زياد : يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنائز كصلاتك . يكبر عليها أربعا ويقوم عند رأس الرجل وعجيزة المرأة ، قال نعم ، إلى أن قال أبو غالب : فسألت عن صنيع أنس فى قيامه على المرأة عند عجيزتها فحدثونى أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش . فكان يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم . مختصر من لفظ أبى داود . ورواه الترمذى ونافع أبو غالب الباهلى الخياط البصرى قال : ابن معين صالح وأبو حاتم شيخ . وذكره ابن حبان فى الثقات . قلنا : قد يعارض هذا بما روى

وهو مروى عن ابن عباس . وقوله (إذ هو) أى الابتداء بما فاته قبل أداء ما أدرك مع الإمام (منسوخ) وقوله (ولو كان حاضرا) أى الذى فاتته التكبيرة (لاينتظر الثانية بالاتفاق لأنه بمنزلة المدرك) لتلك التكبيرة ضرورة العجز عن المقارنة . وشرط قضاء التكبير الفائت أن لاترفع الجنازة لأن الصلاة لاتجوز بعد رفعها . وفائدة هذا الاختلاف تظهر فيما إذا سلم الإمام ، فإن عند أبى حنيفة ومحمد يكبر المسبوق قبل أن ترفع الجنازة لأنه صار مسبوقا بها . وعند أبى يوسف يسلم مع الإمام لأنه لم يصر مسبوقا بشىء لأنه كبر عند الدخول ، ولو كان مسبوقا بأربع تكبيرات وجاء قبل أن يسلم الإمام فإنه لايكون مدركا للصلاة عندهما لأنه لوكبر صار مشتغلا بقضاء ماسبق به قبل فراغ الإمام ، وإذا سلم الإمام فاتته الجنازة . وعلى قول أبى يوسف يكبر ويشرع فى صلاة الإمام ثم يأتى بالتكبيرات بعد ماسلم قبل أن ترفع الجنازة . قال (ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر)

(قال المصنف : لأنه بمنزلة المدرك) أقول : يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للحرج ، إذ حقيقة إدراك الركعة بفعلها مع الإمام

أجزأهم) فى القياس لأنها دعاء . وفى الاستحسان : لاتجزئهم لأنها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا (ولا بأس بالإذن فى صلاة الجنازة) لأن التقدم حق الولى فيملك إبطاله بتقديم غيره . وفى بعض النسخ : لا بأس بالأذان : أى الإعلام . وهو أن يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه

أحمد أن أبا غالب قال : صليت خلف أنس على جنازة فقام حيال صدره . والمعنى الذى عقل فى القيام حيال الصدر وهو ما عينه فى الكتاب يرجح هذه الرواية ويوجب التعدية إلى المرأة ، ولا يكون ذلك تقديما للقياس على النص فى المرأة لأن المروى كان بسبب عدم النعش فتقيد به والإلحاق مع وجوده ؛ وما فى الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت فى نفاسها فقام وسطها » لاينافى كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الأعضاء، إذ فوقه يداه ورأسه وتحته بطنه وفخذاه، ويحتمل أنه وقف كما قلنا، إلا أنه مال إلى العورة فى حقها فظن الراوى ذلك لتقارب المحلين (قوله لأنها صلاة من وجه) حتى اشترط لها ما سوى الوقت مما يشترط للصلاة ؛ فكما أن ترك التكبير والاستقبال يمنع الاعتداد بها كذلك ترك القيام والنزول احتياطا ؛ اللهم إلا أن يتعذر النزول كطين ومطر فيجوز . ولا تجوز الصلاة والميت على دابة أو أيدى الناس لأنه كالإمام . واختلاف المكان مانع من الاقتداء (قوله ولا بأس بالإذن) حمله المصنف على الإذن للغير بالتقدم فى الصلاة ، ويحتمل أيضا الإذن للمصلين بالانصراف إلى حالهم كيلا يتكلفوا حضور الدفن ولهم موانع . وهذا لأن انصرافهم بعد الصلاة من غير استئذان مكروه . وعبارة الكافى : إن فرغوا فعليهم أن يمشوا خلف الجنازة إلى أن ينتهوا إلى القبر . ولا يرجع أحد بلا إذن ؛ فما لم يؤذن لهم فقد يتحرجون ، والإذن مطلق للانصراف لا مانع من حضور الدفن . وعلى هذا فالأولى هو الإذن وإن ذكره بلفظ لا بأس فإنه لم يطرد فيه كون ترك مدخوله أولى عرف فى مواضع . وفى بعض النسخ : لا بأس بالأذان : أى الإعلام . وهو أن يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه لا سيما إذا كانت الجنازة يتبرك بها ولينتفع الميت بكثرتهم . فى صحيح مسلم وسنن الترمذى والنسائى عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام قال « ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه إلا شفعوا فيه » وكره بعضهم أن ينادى عليه فى الأزقة والأسواق لأنه نعى أهل الجاهلية . والأصح أنه لايكره بعد أن لم يكن مع تنويه بذكره وتفخيم

كلامه واضح . والوسط قال صاحب النهاية : بسكون السين لأنه اسم مبهم لداخل الشىء ولذا كان ظرفا . يقال : جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد هنا ، بخلاف المتحرك لأنه اسم لعين ما بين طرفى الشىء وليس بمراد : والنعش شبه المحفة مشتبك مطبق على المرأة إذا وضعت على الجنازة والركبان جمع راكب . وقوله (لأنها دعاء) يعنى فى الحقيقة ، ولهذا لم يكن لها قراءة ولا ركوع ولا سجود فيسقط القيام كسائر الأركان (وفى الاستحسان لايجزئهم) يعنى تجب عليهم الإعادة لما ذكر فى الكتاب . وقوله (ولا بأس بالإذن) أى بإذن الولى لغيره بالإمامة إذا حسن ظنه بشخص أن فى تقديمه مزيد خير وثواب ، وشفاعته أرجى له لأن الصلاة على الميت حقه فجاز أن يأذن لغيره. وقيل معناه : لابأس بإذن الولى للناس بالانصراف بعد الصلاة ، إذ لا يسعهم الانصراف عنها قبل الدفن إلا بإذن الولى . وقوله (وفى بعض النسخ) أى نسخ الجامع الصغير (بالأذان) أى إعلام الأقارب والجيران . قال صلى الله عليه وسلم « إذا مات أحدكم فآذنونى بالصلاة » أى أعلمونى . وقد استحسن بعض المتأخرين النداء

(ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة) لقوله عليه الصلاة والسلام« من صلى على جنازة فى المسجد فلا أجر له »

بل أن يقول العبد الفقير إلى الله تعالى فلان بن فلان لأن فيه تكثير الجماعة من المصلين وليس مثله نعى الجاهلية ، بل المقصود بذلك الإعلام بالمصيبة بالدوران مع ضجيج ونياحة كما يفعله فسقة زماننا . قال صلى الله عليه وسلم « ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية » متفق عليه . وقال « لعن الله الصالقة والحالقة والشاقة » والصالقة التى ترفع صوتها عند المصيبة . ولا بأس بإرسال الدمع والبكاء من غير نياحة (قوله ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة) فى الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم فى المسجد ، أو كان الميت خارج المسجد والقوم فى المسجد . أو كان الإمام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون فى المسجد ، أو الميت فى المسجد والإمام والقوم خارج المسجد . هذا فى الفتاوى الصغرى . قال : هو المختار خلافا لما أورده النسفى رحمه الله اهـ . وهذا الإطلاق فى الكراهة بناء على أن المسجد إنما بنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم . وقيل لايكره إذا كان الميت خارج المسجد ، وهو بناء على أن الكراهة لاحتمال تلويث المسجد ، والأول هو الأوفق لإطلاق الحديث الذى يستدل به المصنف ، ثم هى كراهة تحريم أو تنزيه ؟ روايتان ، ويظهر لى أن الأولى كونها تنزيهية ، إذ الحديث ليس هونهيا غير مصروف ولاقرن الفعل بوعيد بظنى بل سلب الأجر . وسلب الأجر لايستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الإباحة . وقد يقال : إن الصلاة نفسها سبب موضوع للثواب فسلب الثواب مع فعلها لايكون إلا باعتبار مايقترن بها من إثم يقاوم ذلك . وفيه نظر لايخفى (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « من صلى على جنازة ») أخرج أبو داود وابن ماجه عن ابن أبى ذئب عن صالح مولى التوأمة عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من صلى على ميت فى المسجد فلا أجر له » وروى « فلا شىء له » ورواية « فلا شىء عليه » لاتعارض المشهور ، ومولى التوأمة ثقة لكنه اختلط فى آخر عمره . أسند النسائى إلى ابن معين أنه قال ثقة لكنه اختلط قبل موته ، فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة ، وكلهم على أن ابن أبى ذئب راوى هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاط فوجب قبوله ، بخلاف سفيان وغيره . وما فى مسلم

فى الأسواق للجنازة التى يرغب الناس فى الصلاة عليها كالزهاد والعلماء . وقوله (ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة) إذا كانت الجنازة فى المسجد ، فالصلاة عليها مكروهة باتفاق أصحابنا ، وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقى فيه لم تكره بالاتفاق ، وإن كانت الجنازة وحدها خارج المسجد ففيه اختلاف المشايخ . وقال الشافعى : لايكره على كل حال لما روى « أنه لما مات سعد بن أبى وقاص أمرت عائشة بإدخال جنازته المسجد حتى صلت عليها أزواج النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم قالت لبعض من حولها : هل عاب الناس علينا مافعلنا ؟ قال نعم ، فقالت : ما أسرع مانسوا ، ماصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل بن البيضاء إلا فى المسجد» ولنا ما روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من صلى على جنازة فى المسجد فلا أجر له »

(قال المصنف : ولايصلى على ميت فى مسجد جماعة) أقول : قوله فى مسجد صفة لقوله ميت ثم اختلف فيه ، وقيل لو صلى فيه كره كراهة تحريم ، وقيل كراهة تنزيه (قوله وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقى فيه لم يكره بالاتفاق) أقول : فيه أنه ينبغى أن يكره بالنظر إلى التعليل الأول ، إلا أن يقال يعطى للجماعة حكم الإمام (قوله ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل بن بيضاء إلا فى المسجد) أقول : لفظة ما للنفى

ولأنه بنى لأداء المكتوبات ،ولأنه يحتمل تلويث المسجد ، وفيما إذا كان الميت خارج المسجد اختلاف المشايخ رحمهم الله .

« لما توفى سعد بن أبى وقاص قالت عائشة : ادخلوا به المسجد حتى أصلى عليه ، فأنكروا ذلك عليها فقالت : والله لقد صلى النبى صلى الله عليه وسلم على ابنى بيضاء فى المسجد سهيل وأخيه » قلنا : أولا واقعة حال لاعموم لها فيجوز كون ذلك كان لضرورة كونه كان معتكفا ، ولو سلم عدمها فإنكارهم وهم الصحابة والتابعون دليل على أنه استقر بعد ذلك على تركه ، وما قيل لو كان عند أبى هريرة علم هذا الخبر لرواه ولم يسكت مدفوع بأن غاية ما فى سكوته مع علمه كونه سوّغ هو وغيره الاجتهاد ، والإنكار الذى يجب عدم السكوت معه هو المنكر العاصى من قام به لا الفصول المجتهد فيها ، وهم رضى الله عنهم لم يكونوا أهل لجاج خصوصا مع من هو أهل الاجتهاد . واعلم أن الخلاف إن كان فى أن السنة هو إدخاله المسجد أولا فلا شك فى بطلان قولهم ، ودليلهم لايوجبه لأنه قد توفى خلق من المسلمين بالمدينة ، فلو كان المسنون الأفضل إدخالهم أدخلهم . ولوكان كذلك لنقل كتوجه من تخلف عنه من الصحابة إلى نقل أوضاع الدين فى الأمور خصوصا الأمور التى يحتاج إلى ملابستها ألبتة ، ومما يقطع بعدم مسنونيته إنكارهم ، وتخصيصها رضى الله عنها فى الرواية ابنى بيضاء ، إذ لو كان سنة فى كل ميت ذلك كان هذا مستقرا عندهم لاينكرونه لأنهم كانوا حينئذ يتوارثونه . ولقالت : كان صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنائز فى المسجد ؛ وإن كان فى الإباحة وعدمها فعندهم مباح وعندنا مكروه ، فعلى تقدير كراهة التحريم يكون الحق عدمها كما ذكرنا . وعلى كراهة التنزيه كما اخترناه فقد لايلزم الخلاف لأن مرجع التنزيهية إلى خلاف الأولى فيجوز أن يقولوا إنه مباح فى المسجد وخارج المسجد أفضل فلا خلاف . ثم ظاهر كلام بعضهم فى الاستدلال أن مدعاهم الجواز وأنه خارج المسجد أفضل فلا خلاف حينئذ . وذلك قول الخطابى ثبت أن أبا بكر وعمر صلى عليهما فى المسجد ، ومعلوم أن عامة المهاجرين والأنصار شهدوا الصلاة عليهما ، وفى تركهم الإنكار دليل على الجواز ، وإن ثبت حديث صالح مولى التوأمة فيتأول على نقصان الأجر ، أو يكون اللام بمعنى « على » كقوله تعالى ـ وإن أسأتم فلها ـ انتهى . فقد صرح بالجواز ونقصان الأجر وهو المفضولية ؛ ولو أن أحدا منهم ادعى أنه فى المسجد أفضل حينئذ يتحقق الخلاف ويندفع بأن الأدلة تفيد خلافه ، فإن صلاته صلى الله عليه وسلم على من سوى ابنى بيضاء . وقوله « لا أجر لمن صلى فى المسجد» يفيد سنيتها خارج المسجد ، وكذا المعنى الذى عيناه ، وحديث ابنى بيضاء دليل الجواز فى المسجد ، والمروى من صلاتهم على أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى المسجد ليس صريحا فى أنهما أدخلاه . أما حديث أبى بكر فما أخرج البيهقى بسنده عن عائشة رضى الله عنها قالت : « ماترك أبو بكر دينارا ولا درهما ، ودفن ليلة الثلاثاء وصلى عليه فى المسجد »

وحديث عائشة مشترك الإلزام لأن الناس فى زمانها المهاجرون والأنصار قد عابوا عليها ، فدل على أن كراهة ذلك كانت معروفة فيما بينهم ، وتأويل صلاته صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل فى المسجد أنه كان معتكفا فى ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج فأمر بالجنازة فوضعت خارج المسجد . وعندنا إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلى الناس عليها فى المسجد لما نذكره . وقوله (ولأنه بنى لأداء المكتوبات) دليلان معقولان

(قوله وعندنا إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلى الناس عليها فى المسجد لما نذكره) أقول : نعم إذا كان الإمام فى الخارج وإلا ففيه الاختلاف

(ومن استهلّ بعد الولادة سمى وغسل وصلى عليه) لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا استهلّ المولود صلى عليه، وإن لم يستهل لم يصلّ عليه» ولأن الاستهلال دلالة الحياة فتحقق فى حقه سنة الموتى (وإن لم يستهلّ أدرج فى خرقة)

وهذا بعد أنه فى سنده إسمعيل الغنوى وهو متروك لايستلزم إدخاله المسجد لجواز أن يوضع خارجه ويصلى عليه من فيه إذا كان عند بابه موضع لذلك. وهذا ظاهر فيما أسند عبد الرزاق: أخبرنا الثورى ومعمر عن هشام بن عروة قال: رأى أبى رجالا يخرجون من المسجد ليصلوا على جنازة فقال: مايصنع هؤلاء؟ والله ما صلى على أبى إلا فى المسجد. فتأمله. وهو فى موطإ مالك: مالك عن نافع عن ابن عمر قال: «صلى على عمر فى المسجد» ولو سلم فيجوز كونهم انحطوا إلى الأمر الجائز لكون دفنهم كان بحذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مكان المسجد محيط به. وما ذكرناه من الوجه قاطع فى أن سنته وطريقته المستمرّة لم تكن إدخال الموتى المسجد، والله سبحانه أعلم. واعلم أن الصلاة الواحدة كما تكون على ميت واحد تكون على أكثر، فإذا اجتمعت الجنائز إن شاء استأنف لكل ميت صلاة وإن شاء وضع الكل وصلى عليهم صلاة واحدة، وهو فى كيفية وضعهم بالخيار إن شاء وضعهم بالطول سطرا واحدا ويقوم عند أفضلهم. وإن شاء وضعهم واحدا وراء واحد إلى جهة القبلة، وترتيبهم بالنسبة إلى الإمام كترتيبهم فى صلاتهم خلفه حالة الحياة فيقرب منه الأفضل فالأفضل ويبعد عنه المفضول فالمفضول، وكل من بعد منه كان إلى جهة القبلة أقرب، فإذا اجتمع رجل وصبيّ جعل الرجل إلى جهة الإمام والصبى إلى جهة القبلة وراءه، وإذا كان معهما خنثى جعل خلف الصبى؛ فيصف الرجال إلى جهة الإمام ثم الصبيان وراءهم ثم الخناثى ثم النساء ثم المراهقات، ولو كان الكل رجالا روى الحسن عن أبى حنيفة يوضع أفضلهم وأسنهم مما يلى الإمام، وكذا قال أبو يوسف: أحسن ذلك عندى أن يكون أهل الفضل مما يلى الإمام، ولو اجتمع حرّ وعبد فالمشهور تقديم الحر على كل حال. وروى الحسن عن أبى حنيفة: إن كان العبد أصلح قدم، ولو اجتمعوا فى قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الأفضل فالأفضل إلى القبلة، وفى الرجلين يقدم أكثرهما قرآنا وعلما كما فعل صلى الله عليه وسلم فى قتلى أحد من المسلمين. وإذا وضعوا للصلاة واحدا خلف واحد إلى القبلة. قال ابن أبى ليلى: يجعل رأس كل واحد أسفل من رأس صاحبه هكذا درجا. وقال أبو حنيفة: هو حسن لأن النبى صلى الله عليه وسلم وصاحبيه دفنوا هكذا والوضع للصلاة كذلك. قال: وإن وضعوا رأس كل بحذاء رأس الآخر فحسن، وهذا كله عند التفاوت فى الفضل، فإن لم يقع تفاوت ينبغى أن لايعدل عن المحاذاة، ولا يشترط فى سقوط فرض الصلاة على الميت جماعة. وعن هذا قالوا: لو صلى الإمام على طهارة وظهر للمأمومين أنهم كانوا على غير طهارة صحت، ولا يعيدون للاكتفاء بصلاة الإمام بخلاف العكس (قوله ومن استهلّ الخ) الاستهلال: أن يكون منه مايدل على الحياة من حركة عضو أو رفع صوت، والمعتبر فى ذلك خروج أكثره حيا حتى لو خرج أكثره وهو يتحرك صلى عليه، وفى الأقل لا، والحديث المذكور رواه النسائى فى الفرائض عن المغيرة

على ذلك. وقع اختلاف المشايخ فيما إذا كانت الجنازة خارج المسجد نظرا إليهما؛ فمن نظر إلى الأول قال بالكراهة وإن كانت خارجه ولا يلزمه التنفل فى المسجد لأنه تبع للمكتوبة، ومن نظر إلى الثانى حكم بعدمها لأن العلة وهى التلويث لم توجد. فإن قيل: حديث أبى هريرة مطلق فالتعليل بالتلويث فى مقابلة النص وهو باطل. فالجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم «فى المسجد» يحتمل أن يكون ظرفا للصلاة فكان دليلا للأولين، ويحتمل أن يكون ظرفا للجنازة فلا يكون منافيا لتعليل الآخرين. وقوله (ومن استهل) على بناء الفاعل، واستهلال الصبىّ: أن

كرامة لبنى آدم (ولم يصلّ عليه) لما روينا ، ويغسل فى غير الظاهر من الرواية لأنه نفس من وجه ، وهو المختار (وإذا سبى صبيّ مع أحد أبويه ومات لم يصلّ عليه) لأنه تبع لهما (إلا أن يقرّ بالإسلام وهو يعقل) لأنه صح إسلامه استحسانا (أو يسلم أحد أبويه) لأنه يتبع خير الأبوين دينا (وإن لم يسب معه أحد أبويه صلى عليه)

ابن مسلم عن أبى الزبير عن جابر « إذا استهلّ الصبى صلى عليه وورّث » قال النسائى : وللمغيرة بن مسلم غير حديث منكر . ورواه الحاكم عن سفيان عن أبى الزبير به قال : هذا إسناد صحيح . وأما تمام معنى ما رواه المصنف فهو ما عن جابر رفعه « الطفل لايصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل » أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم ، قال الترمذى : روى موقوفا ومرفوعا وكأن الموقوف أصح انتهى . وأنت سمعت غير مرة أن المختار فى تعارض الوقف والرفع تقديم الرفع لا الترجيح بالأحفظ والأكثر بعد وجوب أصل الضبط والعدالة وأما معارضته بما رواه الترمذى من حديث المغيرة وصححه أنه عليه الصلاة والسلام قال « السقط يصلى عليه ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة » فساقطة ، إذ الحظر مقدم على الإطلاق عند التعارض (قوله لما روينا) ولو لم يثبت كفى فى نفيه كونه نفسا من وجه جزء من الحى من وجه ، فعلى الأول يغسل ويصلى عليه . وعلى الثانى لا ولا ، فأعملنا الشبهين فقلنا يغسل عملا بالأول ولا يصلى عليه عملا بالثانى ، ورجحنا خلاف ظاهر الرواية . واختلفوا فى غسل السقط الذى لم يتم خلقة أعضائه ، والمختار أنه يغسل ويلف فى خرقة (قوله لأنه تبع لهما) قال صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه وينصرانه ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه إما شاكرا وإما كفورا » (قوله وهو يعقل) أى يعقل صفة الإسلام ، وهو ما فى الحديث « أن يؤمن بالله » أى بوجوده وربوبيته لكل شىء « وملائكته » أى بوجود ملائكته « وكتبه » أى إنزالها « ورسله » أى بإرسالهم عليهم السلام « واليوم الآخر » أى البعث بعد الموت « والقدر خيره وشرّه من الله » وهذا دليل أن مجرد قول : لا إله إلا الله لايوجب الحكم بالإسلام مالم يؤمن بماذكرنا ، وعلى هذا قالوا : اشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الإسلام فلم

يرفع صوته بالبكاء عند الولادة . وذكر فى الإيضاح : هو أن يكون منه مايدل على حياته من بكاء أو تحريك عضو أو طرف عين وكلامه واضح . وقوله (لأنه نفس من وجه) دليل غير ظاهر الرواية وهى عن أبى يوسف . وتقريره أنه فى حكم الجزء من وجه وفى حكم النفس من وجه فيعطى حظا من الشبهين ، فلاعتباره بالنفوس يغسل ولاعتباره بالأجزاء لايصلى عليه ، وهذا هو المختار . وقوله (وإذا سبى صبى) يعنى إذا سبى صبى فلا يخلو إما أن يكون (مع أحد أبويه) أولا ، فإن كان الأول (فمات لم يصل عليه) لأنه كافر تبعا للأبوين لقوله صلى الله عليه وسلم « الولد يتبع خير الأبوين دينا » فإن فيه دلالة ظاهرة على متابعة الولد للأبوين (إلا أن يقر بالإسلام وهو يعقل) صفة الإسلام المذكورة فى حديث جبريل عليه السلام « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله » وقيل معناه : يعقل المنافع والمضار ، وأن الإسلام هدى واتباعه خير ، والكفر ضلالة واتباعه شر (لأنه صح إسلامه استحسانا) وإن لم يصح قياسا كما هو مذهب الشافعى على ماعرف فى الأصول . وقوله (أو يسلم) عطف على قوله إلا أن يقرّ ، يعنى أنه إذا أقرّ بالإسلام وهو يعقل أو يسلم (أحد أبويه) صح إسلامه لما روينا ، وإن كان الثانى صلى عليه لأنه ظهرت تبعية الدار فحكم بإسلامه كما فى اللقيط على ماسيجىء . فإن قيل :

(قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « الولد يتبع خير الأبوين دينا ») أقول : فيه بحث

لأنه ظهرت تبعية الدار فحكم بالإسلام كما فى اللقيط (وإذا مات الكافر وله ولى مسلم فإنه يغسله ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه فى حق أبيه أبى طالب .

تعرفه لاتكون مسلمة . والمراد من عدم المعرفة ليس مايظهر من التوقف فى جواب ما الإيمان ما الإسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم فى التعبير . بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بأن البعث هل يوجد أو لا ، وأن الرسل وإنزال الكتب عليهم كان أو لايكون فى اعتقاده اعتقاد طرف الإثبات للجهل البسيط ، فعن ذلك قالت لا أعرفه ، وقلما يكون ذلك لمن نشأ فى دار الإسلام . فإنا نسمع ممن يقول فى جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والإقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان ، بل وذكر مايصلح استدلالا فى أثناء أحوالهم وتكلمهم على التصريح باعتقاد هذه الأمور . وكأنهم يظنون أن جواب هذه الأشياء إنما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيحجمون عن الجواب (قوله لأنه ظهرت تبعية الدار) اعلم أن التبعية على مراتب : أقواها تبعية الأبوين أو أحدهما أى فى أحكام الدنيا لا فى العقبى فلا يحكم بأن أطفالهم فى النار البتة بل فيه خلاف . قيل يكونون خدم أهل الجنة . وقيل إن كانوا قالوا بلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد ففى الجنة وإلا ففى النار . وعن محمد أنه قال فيهم : إنى أعلم أن الله لايعذب أحدا بغير ذنب ، وهذا نفى لهذا التفصيل . وتوقف فيهم أبو حنيفة رضى الله عنه ، واختلف بعد تبعية الولادة . فالذى فى الهداية تبعية الدار ، وفى المحيط عند عدم أحد الأبوين يكون تبعا لصاحب اليد . وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله أولى . فإن من وقع فى سهمه صبى من الغنيمة فى دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد (قوله وله ولى مسلم) عبارة معيبة . وما دفع به من أنه أراد القريب لايفيد . لأن المؤاخذة إنما هى على نفس التعبير به بعد إرادة القريب به . وأطلق الولى : يعنى القريب فشمل ذوى الأرحام كالأخت والخال والخالة . ثم جواب المسئلة مقيد بما إذا لم يكن له قريب كافر . فإن كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد، هذا إذا لم يكن كفره والعياذ بالله بارتداد ، فإن كان يحفر له حفيرة ويلقى فيها كالكلب ولا يدفع إلى من انتقل إلى دينهم . صرح به فى غير موضع (قوله بذلك أمر على) روى ابن سعد فى الطبقات : أخبرنا محمد بن عمر الواقدى ، حدثنى معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن أبى رافع عن أبيه عن

إذا كانت الدار مما يتبع فليتبع وإن سبى معه أحد أبويه ترجيحا للإسلام كالأبوين إذا كان أحدهما مسلما . أجيب بأن تأثير الدار فى الاستتباع دون تأثير الولادة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم حكم باستتباع الأبوين دون الدار مع قيام الدار . ولو لم يكن كذلك لما حكم بكفر صبى فى دار الإسلام أصلا ، وكان ماترك أبواه لبيت المال لاختلاف الدينين . ولم يذكر المصنف تبعية اليد بعد تبعية الدار ، فإنه لو وقع من الغنيمة صبى فى سهم رجل فى دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد ، وصاحب المحيط قدم تبعية اليد على تبعية الدار . وقوله (وإذا مات الكافر وله ولى مسلم) أى قريب ؛ لأن حقيقة الولاية منفية ، قال الله تعالى ـ لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء ـ وأطلق ليتناول كل قريب له من ذوى الفروض والعصبات وذوى الأرحام ، وهذا الإطلاق لفظ الجامع الصغير . وذكر فى الأصل : كافر مات وله ابن مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه إذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره ، فإن كان ثمة أحد منهم فالأولى أن يخلى المسلم بينهم وبينه يصنعون به ما يصنعون بموتاهم (بذلك أمر على رضى الله عنه) روى « أنه لما مات أبو طالب جاء على إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : يارسول الله إن عمك الضال » وفى رواية « إن الشيخ الضال قد مات . فقال النبى صلى الله

(قوله وهذا الإطلاق لفظ الجامع الصغير) أقول : يعنى عدم التقييد بقوله إذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره .

لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد ، ولا يوضع فيها بل يلقى .

(فصل في حمل الجنازة)

(وإذا حملوا الميت على سريره أخذوا بقوائمه الأربع) بذلك وردت السنة ، وفيه تكثير الجماعة وزيادة

جده عن علي رضي الله عنه قال «لما أخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم بموت أبي طالب بكى ثم قال لي : اذهب فاغسله وكفنه وواره ، قال : ففعلت ثم أتيته ، فقال لي اذهب فاغتسل ، قال : وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر له أياما ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بهذه الآية - ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين - الآية » وروى ابن أبي شيبة الحديث بسند أبي داود والنسائي قال « إن عمك الشيخ الكافر قد مات فما ترى فيه ؟ قال : أرى أن تغسله وتجنه وأمره بالغسل » وإنما لم نذكره نحن من السنن لأنه قال فيهما « اذهب فوار أباك ثم لا تحدث شيئا حتى تأتيني . فذهبت فواريته وجئته . فأمرني فاغتسلت ودعا لي » وليس فيه الأمر بغسله إلا ما قد يفهم من طريق الالتزام الشرعي بناء على ما عرف من أنه لم يشرع الغسل إلا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه . وهو ما رواه أبو داود عن عائشة « كان عليه الصلاة والسلام يغتسل من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت » وهو ضعيف . وروى هو والترمذي مرفوعا « من غسل ميتا فليغتسل ، ومن حمله فليتوضأ » حسنه الترمذي وضعفه الجمهور . وليس في هذا ولا في شيء من من طرق على حديث صحيح ، لكن طرق حديث علي كثيرة . والاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع . ولم يذكر المصنف ما إذا مات المسلم وليس له قريب إلا كافر وينبغي أن لا يلي ذلك منه بل يفعله المسلمون . ألا ترى أن اليهودي لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال عليه الصلاة والسلام لأصحابه « تولوا أخاكم » ولم يخل بينه وبين اليهود . ويكره أن يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه .

(فصل في حمل الجنازة)

عليه وسلم اغسله وكفنه وواره ولا تحدث به حدثا حتى تلقاني » أي لا تصل عليه . وقوله (لكن يغسل غسل الثوب النجس) يعني لا يغسل كغسل المسلم من البداءة بالوضوء وبالميامن ، ولكن يصب عليه الماء كما يصب في غسل النجاسة ولا يكون الغسل طهارة له ؛ حتى لو حمله إنسان وصلى لم تجز صلاته ، بخلاف المسلم فإنه لو حمله المصلي بعد ما غسل جازت صلاته (ويلف في خرقة) يعني بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور .

(فصل في حمل الجنازة)

(إذا حملوا الميت على سريره أخذوا بقوائمه الأربع بذلك وردت السنة) وهي ما روى عن ابن مسعود : من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الأربع (وفيه تكثير الجماعة) حتى لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة ، وفيه

(فصل في حمل الجنازة)

(قوله حتى لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة) أقول : وفيه شيء

الإكرام والصيانة . وقال الشافعي : السنة أن يحملها رجلان : يضعها السابق على أصل عنقه . والثاني على أعلى صدره ، لأن جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه هكذا حملت . قلنا : كان ذلك لازدحام الملائكة

(قوله لأن جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت) روى ابن سعد في الطبقات بسند ضعيف « أنه عليه الصلاة والسلام حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار » قال الواقدي : والدار تكون ثلاثين ذراعا . قال النووي في الخلاصة : ورواه الشافعي بسند ضعيف انتهى . إلا أن الآثار في الباب ثابتة عن الصحابة وغيرهم . وروى الطبراني عن ابن الحويرث قال : « توفي جابر بن عبد الله فشهدناه . فلما خرج سريره من حجرته إذا حسن بن حسن بن عليّ رضي الله عنه بين عمودي السرير . فأمر به الحجاج أن يخرج ليقف مكانه فأبى . فسأله بنو جابر إلا خرجت فخرج . وجاء الحجاج حتى وقف بين عمودي السرير ولم يزل حتى وضع وصلى عليه الحجاج ، ثم جاء إلى القبر فنزل حسن بن حسن في قبره . فأمر به الحجاج أن يخرج ليدخل مكانه فأبى عليهم . فسأله بنو جابر فخرج . فدخل الحجاج الحفرة حتى فرغ » . وأسند الطبراني قال : توفي أسيد ابن حضير سنة عشرين . وحمله عمر بين عمودي السرير حتى وضعه بالبقيع وصلى عليه . وروى البيهقي من طريق الشافعي عن عبد الله بن ثابت عن أبيه قال : رأيت أبا هريرة يحمل بين عمودي سرير سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه . ومن طريق الشافعي أيضا عن عيسى بن طلحة قال : رأيت عثمان بن عفان يحمل بين العمودين المقدمين واضعا السرير على كاهله . ومن طريقه عن يوسف بن ماهك أنه رأى ابن عمر في جنازة رافع بن خديج قائما بين قائمتي السرير . ومن طريقه عن شريح أبي عون عن أبيه قال : رأيت ابن الزبير يحمل بين عمودي سرير المسور بن مخرمة . قلنا : هذه موقوفات والمرفوع منها ضعيف ، ثم هي وقائع أحوال فاحتمل كون ذلك فعلوه لأنه السنة أو لعارض اقتضى في خصوص تلك الأوقات حمل الاثنين . والحق أن نقول : لا دلالة فيها على حمل الاثنين لجواز حمل الأربعة وأحدهم بين العمودين بأن يحمل المؤخر على كتفه الأيمن وهو من جهة يسار الميت والمقدم على الأيسر وهو من جهة يمين الميت فليحمل عليه لما أن بعض المروي عنهم الفعل المذكور روى عنهم خلافه . روى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما حدثنا هشيم عن أبي عطاء عن علي الأزدي قال : رأيت ابن عمر في جنازة فحمل بجوانب السرير الأربع . وروى عبد الرزاق ، أخبرني الثوري عن عباد بن منصور ، أخبرني أبو المهزم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : من حمل الجنازة بجوانبها الأربع فقد قضى الذي عليه . ثم قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف ماذهبوا إليه . روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة : حدثنا شعبة عن منصور بن المعتمر عن عبيد الله بن نسطاس عن أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود قال « من اتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الأربعة » وروى محمد بن الحسن : أخبرنا الإمام أبو حنيفة ، حدثنا المنصور بن المعتمر به قال : « من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الأربعة . ورواه ابن ماجه به ولفظه : من أتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير كلها فإنه من السنة ، وإن شاء فليدع ، ثم إن شاء فليدع » فوجب الحكم بأن هذا هو السنة وأن خلافه إن تحقق من بعض من السلف فلعارض ، ولا يجب على المناظر تعيينه ، وقد يشاء فيبدي محتملات مناسبة يجوّزها

زيادة الإكرام حيث لم يحمل كما تحمل الأحمال . وفيه صيانة عن سقوط الميت (وقال الشافعي : السنة أن يحملها رجلان) كما ذكر في الكتاب ، واستدل على ذلك « بأن النبي صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه بين العمودين » (قلنا : كان ذلك لازدحام الملائكة) وكان الطريق ضيقا ، حتى روى « أنه صلى الله عليه

(ويمشون به مسرعين دون الخبب) « لأنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عنه قال : مادون الخبب » (وإذا بلغوا إلى قبره يكره أن يجلسوا قبل أن يوضع عن أعناق الرجال) لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون والقيام أمكن منه . قال :

تجويزا كضيق المكان أو كثرة الناس أو قلة الحاملين وغير ذلك . وأما كثرة الملائكة كما ذكر المصنف على ماروى ابن سعد عنه عليه الصلاة والسلام « لقد شهده : يعني سعدا سبعون ألف ملك لم ينزلوا إلى الأرض قبل ذلك ، ولقد ضمه ضمة ثم فرّج عنه » . ومارواه الواقدي في المغازي من قوله عليه الصلاة والسلام « رأيت الملائكة تحمله » فإنما يتجه محملا على تقدير تجسمهم عليهم السلام لانجردهم عن الكثافة على ما عليه أصل خلقتهم . وفي الآثار : « مع كل عبد ملكان ، وفيها أكثر إلى سبعين » فلم توجب مزاحمة حسية ولا منعا من اتصال بينك وبين إنسان ، ولا حمل شيء على المنكبين والرأس ، اللهم إلا أن يراد أن بسبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الأربعة من الحاملين ، ولأن ماذهبنا إليه أصون للجنازة عن السقوط . وكون ذلك أشق على الحاملين مصلحة معارضة بمفسدة تعريضه على السقوط خصوصا في مواطن الزحمة والمجن ، ولأنه أكثر إكراما للميت وأعون على تحصيل سنة الإسراع وأبعد من التشبه بحمل الأمتعة فإنه مكروه ، ولذا كره حمله على الظهر والدابة (قوله دون الخبب) ضرب من العدو دون العنق والعنق خطو فسيح فيمشون به دون مادون العنق . ولو مشوا به الخبب كره لأنه ازدراء بالميت (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عنه الخ) أخرج أبو داود والترمذي عن ابن مسعود قال « سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي مع الجنازة فقال : مادون الخبب » وهو مضعف . وأخرج الستة قال عليه الصلاة والسلام « أسرعوا بالجنازة ، فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه ، وإن تك غير ذلك فشرّ تضعونه عن رقابكم » ويستحب الإسراع بتجهيزه كله من حين يموت (قوله لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون الخ) ولأن المعقول من ندب الشرع لحضور دفنه إكرام الميت ، وفي جلوسهم قبل وضعه ازدراء به وعدم التفات إليه ، هذا في حق الماشي معها ، أما القاعد على الطريق إذا مرت به أو على القبر إذا جيء به فلا يقوم لها . وقيل يقوم ، واختير الأول لما روى عن علي « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك

وسلم كان يمشي على رءوس أصابعه وصدور قدميه » وكان حالة ضرورة ونحن نقول به . وقوله (ويمشون به مسرعين دون الخبب) الخبب ضرب من العدو دون العنق لأن العنق خطو فسيح واسع « لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المشي في الجنازة فقال : مادون الخبب ، فإن يكن خيرا عجلتموه إليه ، وإن يكن شرا وضعتموه عن رقابكم » أو قال « فبعدا لأهل النار » والخبب مكروه لأن فيه ازدراء بالميت وإضرارا بالمتبعين . والمشي خلف الجنازة أفضل . وقال الشافعي : قدامها أفضل لأن أبا بكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة . ولنا « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مشى خلف جنازة سعد بن معاذ » وعلي كان يمشي خلف الجنازة . وقال ابن مسعود : فضل المشي خلف الجنازة على المشي أمامها كفضل المكتوبة على النافلة . وفعل أبي بكر وعمر محمول على التيسير على الناس لأن الناس كانوا يحترزون عن المشي أمامها : فلو اختار المشي خلفها لضاق الطريق على من يشيعها ، وهكذا أجاب علي رضي الله عنه حين قيل له : إن أبابكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة قال : يرحمهما الله إنهما قد عرفا أن المشي خلفها أفضل ولكنهما أرادا تيسير الأمر على الناس . وقوله (وإذا بلغوا إلى قبره)

(قوله الخبب ضرب من العدو دون العنق) أقول : العنق ضرب من سير الدابة والإبل (قوله عجلتموه إليه) أقول : يعني إلى الجنة

وكيفية الحمل أن تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم موخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم موخرها على يسارك إيثارا للتيامن ، وهذا فى حالة التناوب .

وأمرنا بالجلوس» بهذا اللفظ لأحمد (قوله أن تضع) هو حكاية خطاب أبى حنيفة لأبى يوسف ، والمراد بمقدم الجنازة يمينها ، ويمين الجنازة بمعنى الميت هو يسار السرير لأن الميت مستلق على ظهره . فالحاصل أن تضع يسار السرير المقدم على يمينك ثم يساره المؤخر ثم يمينه المقدم على يسارك ثم يمينه المؤخر لأن فى هذا إيثارا للتيامن .

(تتمة) الأفضل للمشيع للجنازة المشى خلفها ويجوز أمامها إلا أن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا يمشى عن يمينها ولا عن شمالها ، ويكره لمشيعها رفع الصوت بالذكر والقراءة ، ويذكر فى نفسه . وعند الشافعى المشى أمامها أفضل ، وقد نقل فعل السلف على الوجهين والترجيح بالمعنى . هو يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ، ونحن نقول : هم مشيعون فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذى لا يستصحب المشفوع له فى الشفاعة وما نحن فيه بخلافه ، بل قد ثبت شرعا إلزام تقديمه حالة الشفاعة له أعنى حالة الصلاة ، فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره ، والله سبحانه أعلم .

ظاهر . فإذا وضعت على أعناق الرجال جلسوا وكره القيام . وقوله (وكيفية الحمل أن تضع الجنازة) هذا لفظ الجامع الصغير بلفظ الخطاب خاطب أبو حنيفة أبا يوسف . قال يعقوب : رأيت أبا حنيفة يصنع هكذا ، قال الإمام المحبوبى : وهذا دليل تواضعه . قال صاحب النهاية : وقد حمل الجنازة من هو أفضل منه ، بل أفضل جميع الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم ، فإنه حمل جنازة سعد بن معاذ كما ذكرنا لما أن حمل الجنازة عبادة فينبغى أن يتبادر إليه كل أحد . وذكر شيخ الإسلام إنما أراد باليمين المقدم يمين الميت ، ثم قال : فإذا حملت جانب السرير الأيسر فذلك يمين الميت لأن يمين الميت على يسار الجنازة ، لأن الميت وضع فيها على قفاه وكان يمين الميت يسارها ويساره يمينها ، ثم المعنى فى الحمل على هذا الوجه ، أما البداءة بالأيمن المقدم وذلك يمين الميت ويمين الحامل فلأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن فى كل شىء ، والمقدم أيضا أول الجنازة ، والبداءة بالمشى إنما تكون من أوله ثم يتحول إلى الأيمن المؤخر ، لأنه لو تحول إلى الأيسر المقدم احتاج إلى المشى أمامها ، والمشى خلفها أفضل ، فلما مشى خلفها وبلغ الأيمن المؤخر حمله لأن فيه رجحان التيامن أيضا فبقى جانباه الأيسر المقدم والأيسر المؤخر . فيختار تقديم الأيسر المقدم على الأيسر المؤخر لأن فيه الختم بالأيسر المؤخر . والختم بذلك أولى ليبقى بعد الفراغ خلف الجنازة فإن المشى خلفها أفضل كما مر . وقوله (وهذا) أى حملها على الوجه المذكور (فى حالة التناوب) يعنى عند وفور الحاملين ليدفع الجانب الذى حمله إلى غيره وينتقل إلى الجانب الآخر .

(فصل فى الدفن)

(ويحفر القبر ويلحد) لقوله عليه الصلاة والسلام « اللحد لنا والشق لغيرنا » (ويدخل الميت) مما يلى القبلة خلافا للشافعى ، فإن عنده يسل سلا لما روى «أنه عليه الصلاة والسلام سل سلا» . ولنا أن جانب القبلة معظم

(فصل فى الدفن)

(قوله ويلحد) السنة عندنا اللحد إلا أن يكون ضرورة من رخو الأرض فيخاف أن ينهار اللحد فيصار إلى الشق ، بل ذكر لى أن بعض الأرضين من الرمال يسكنها بعض الأعراب لايتحقق فيها الشق أيضا ، بل يوضع الميت ويهال عليه نفسه. والحديث المذكور رواه الترمذى عن ابن عباس وفيه عبد الأعلى بن عامر ، قال الترمذى : فيه مقال . ورواه ابن ماجه عن أنس « لما توفى النبى صلى الله عليه وسلم وكان بالمدينة رجل يلحد والآخر يضرح ، فقالوا : نستخير ربنا ونبعث إليهما فأيهما سبق تركناه ، فأرسل إليهما فسبق صاحب اللحد . فلحدوا للنبى صلى الله عليه وسلم » وحديث مسلم ظاهر فيه ، وهو ما أخرج عن سعد بن أبى وقاص أنه قال فى مرضه الذى مات فيه « الحدوا لى لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم» وهو رواية من سعد أنه عليه الصلاة والسلام ألحد . وروى ابن حبان فى صحيحه عن جابر « أنه عليه الصلاة والسلام ألحد ونصب عليه اللبن نصبا ورفع قبره من الأرض نحو شبر » واستحب بعض الصحابة أن يرمس فى التراب رمسا ، يروى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص. وقال : ليس أحد جنبي أولى بالتراب من الآخر (قوله ويدخل الميت مما يلى) وذلك أن توضع الجنازة فى جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع فى اللحد فيكون الآخذ له مستقبل القبلة حال الأخذ (قوله فإن عنده يسل سلا) هو بأن يوضع السرير فى مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بإزاء موضع قدميه من القبر ، ثم يدخل رأس الميت القبر ويسل كذلك فيكون رجلاه موضع رأسه . ثم يدخل رجلاه ويسل كذلك ، قد قيل كل منهما والمروى للشافعى الأول قال : أخبرنا الثقة عن عمر بن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس قال « سل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه » وقال : أخبرنا بعض أصحابنا عن أبى الزناد وربيعة وأبى النضر لا اختلاف بينهم فى ذلك « أن النبى صلى الله عليه وسلم سل من قبل رأسه ، وكذلك أبوبكر وعمر » وإسناد أبى داود صحيح ، وهو ما أخرج عن أبى إسحق والسبيعى قال : أوصانى الحرث أن يصلى عليه عبد الله بن يزيد الخطمى ، فصلى عليه ثم أدخله القبر من قبل رجل القبر وقال : هذا من السنة . وروى أيضا من طرق ضعيفة ،

(فصل فى الدفن)

أصل هذه الأفعال : أعنى الغسل والتكفين والدفن فى بنى آدم عرف بفعل الملائكة فى حق آدم عليه السلام . روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لما توفى آدم عليه السلام غسلته الملائكة وكفنوه ودفنوه ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم » . لحد الميت وألحده : جعله فى اللحد وهو الشق المائل فى جانب القبر ، ويلحد للميت ولا يشق له ، خلافا للشافعى فإنه يقول بالعكس لتوارث أهل المدينة الشق دون اللحد . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « اللحد لنا والشق لغيرنا » وإنما فعل أهل المدينة الشق لضعف أراضيهم بالبقيع . وصفة اللحد أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر فى جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف . وصفة الشق أن يحفر حفيرة فى وسط القبر يوضع فيها الميت. وقوله (ويدخل الميت مما يلى القبلة) يعنى توضع الجنازة فى جانب القبلة

فيستحب الإدخال منه . واضطربت الروايات فى إدخال النبى عليه الصلاة والسلام (فإذا وضع فى لحده يقول واضعه : بسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا قاله عليه الصلاة والسلام حين وضع أبا دجانة رضى الله عنه فى القبر

قلنا إدخاله عليه الصلاة والسلام مضطرب فيه . فكما روى ذلك روى خلافه . أخرج أبو داود فى المراسيل عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم هو النخعى ، ومن قال التيمى فقد وهم . فإن حمادا إنما يروى عن إبراهيم النخعى ، وصرح به ابن أبى شيبة فى مصنفه فقال عن حماد عن إبراهيم النخعى « أن النبى صلى الله عليه وسلم أدخل القبر من قبل القبلة ولم يسل سلا » وزاد ابن أبى شيبة « ورفع قبره حتى يعرف » وأخرج ابن ماجه فى سننه عن أبى سعيد « أنه عليه الصلاة والسلام أخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا » وعلى هذا لاحاجة إلى مادفع به الاستدلال الأول من أن ساه للضرورة لأن القبر فى أصل الحائط لأنه عليه الصلاة والسلام دفن فى المكان الذى قبض فيه فلا يمكن أخذه من جهة القبلة ، على أنه لم يتوف ملتصقا إلى الحائط بل مستندا إلى عائشة على ما فى الصحيحين كانت تقول « مات بين حاقنتى وذاقنتى » يقتضى كونه مباعدا من الحائط وإن كان فراشه إلى الحائط لأنه حالة استناده إلى عائشة مستقبل القبلة للقطع بأنه عليه الصلاة والسلام إنما يتوفى مستقبلا ، فغاية الأمر أن يكون موضع اللحد ملتصقا إلى أصل الجدار ومنزل القبر قبلة . وليس الإدخال من جهة القبلة إلا أن يوضع الميت على سقف اللحد ثم يؤخذ الميت وحينئذ نقول تعارض ما رواه وما رويناه فتساقطا . ولو ترجح الأول كان للضرورة كما قلنا . وغاية فعل غيره أنه فعل صحابى ظن السنة ذلك ، وقد وجدنا التشريع المنقول عنه عليه الصلاة والسلام فى الحديث المرفوع خلافه ، وكذا عن بعض أكابر الصحابة ، فالأول ماروى الترمذى عن ابن عباس « أنه عليه الصلاة والسلام دخل قبرا ليلا فأسرج له سراج فأخذه من قبل القبلة ، وقال رحمك الله إن كنت لأواها تلاء للقرآن ، وكبر عليه أربعا » وقال : حديث حسن انتهى . مع أن فيه الحجاج بن أرطاة ومنهال بن خليفة ، وقد اختلفوا فيهما وذلك يحط الحديث عن درجة الصحيح لا الحسن ، وسنذكره فى أمر الحجاج بن أرطاة فى باب القران إن شاء الله تعالى . والثانى ما أخرج ابن أبى شيبة « أن عليا كبر على يزيد بن المكفف أربعا وأدخله من قبل القبلة » . وأخرج عن ابن الحنفية « أنه ولى ابن عباس فكبر عليه أربعا وأدخله من قبل القبلة » (قوله هكذا قال النبى صلى الله عليه وسلم حين وضع أبا دجانة) غلط ، فإن أبا دجانة الأنصارى توفى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وقعة اليمامة ، لكن

من القبر ويحمل منه الميت فيوضع فى اللحد . وقال الشافعى رضى الله عنه : السنة أن يسل إلى قبره ، وصفة ذلك أن توضع الجنازة فى مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بإزاء موضع قدميه من القبر ، ثم يدخل الرجل الآخذ فى القبر فيأخذ برأس الميت ويدخله فى القبر أولا ويسل كذلك . وقيل صورته أن توضع الجنازة فى مقدم القبر حتى تكون رجلا الميت بإزاء موضع رأسه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ فى القبر فيأخذ برجلى الميت ويدخلهما القبر أولا ويسل كذلك . واحتج بما روى « أن النبى صلى الله عليه وسلم سل إلى قبره » ولنا أن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه . لايقال : هذا تعليل فى مقابلة النص وهو باطل ، لأن الرواية فى إدخال النبى صلى الله عليه وسلم فى قبره مضطربة . روى إبراهيم النخعى « أن النبى صلى الله عليه وسلم أدخل فى قبره من قبل القبلة » ورواه بخلافه . وروى عن ابن عباس مثل مذهبه ، وروى عنه أيضا مثل مذهبنا ، والمضطرب لايصلح حجة (فإذا وضع فى لحده يقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) أى باسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمناك ، كذا فى المبسوط . قال المصنف (كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وضع أبا دجانة فى القبر) قال صاحب النهاية : والصحيح أنه وضع ذا البجادين لأن أبا دجانة مات بعد رسول الله صلى

(ويوجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم (وتحل العقدة) لوقوع الأمن من الانتشار (ويسوّى اللبن على اللحد) لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره اللبن (ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل) لأن مبنى حالهنّ على الستر ومبنى حال الرجال على الانكشاف (ويكره الآجر والخشب) لأنهما لإحكام البناء والقبر موضع البلى ، ثم بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلا (ولا بأس بالقصب)

روى ابن ماجه من حديث الحجاج بن أرطاة عن نافع عن ابن عمر « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أدخل الميت القبر قال : بسم الله وعلى ملة رسول الله » زاد الترمذى بعد باسم الله « وبالله » وقال حسن غريب . ورواه أبو داود من طريق آخر بدون الزيادة ؛ ورواه الحاكم ولفظه « إذا وضعتم موتاكم فى قبورهم فقولوا باسم الله وعلى ملة رسول الله » وصححه ، وفيه طرق أخرى عديدة (قوله ويوجهه بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم) غريب ، واستؤنس له بحديث أبى داود والنسائى أن رجلا قال « يارسول الله ما الكبائر ؟ قال : هى تسع » فذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتا . والله أعلم (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام جعل فى قبره اللبن) أخرج مسلم عن سعد بن أبى وقاص أنه قال فى مرضه الذى مات فيه « ألحدوا لى لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم » وتقدم مع حديث ابن حبان ، وفيه « نصب عليه اللبن نصبا » الحديث (قوله لأنهما من إحكام البناء) ومنهم من علل بأن الآجر مسته النار ودفع بأن السنة أن يغسل بالماء الحار .

الله عليه وسلم فى خلافة أبى بكر ، هكذا ذكر فى التواريخ . وقوله (ويوجه إلى القبلة بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم) روى عن علىّ رضى الله عنه أنه قال « مات رجل من بنى عبد المطلب فقال صلى الله عليه وسلم : ياعلىّ استقبل به القبلة استقبالا » وقوله (وتحل العقدة) يعنى عقدة الكفن مخافة الانتشار لوقوع الأمن منه (ويسوّى اللبن عليه) لأن النبى صلى الله عليه وسلم جعل على قبره اللبن . وقوله (ويسجى قبر المرأة) التسجية التغطية يسجى قبر المرأة (بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد) لما ذكر فى الكتاب ، وقد صح « أن قبر فاطمة رضى الله عنها سجى بثوب » (ولا يسجى قبر الرجل) وقال الشافعى : يسجى « لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم سجى قبر سعد بن معاذ » ولنا ماروى عن علىّ « أنه مرّ بميت قد سجى قبره فنزعه وقال : إنه رجل » يعنى أن مبنى حال الرجال على الانكشاف كما قال فى الكتاب . وتأويل قبر سعد بن معاذ أن كفنه ما كان يغمر بدنه فسجى قبره حتى لايقع الاطلاع لأحد على شىء من أعضائه . وقوله (ويكره الآجر والخشب) هذا ظاهر الرواية . وقوله (لأنهما) أى الآجر والخشب (لإحكام البناء والقبر موضع البلى) ومنهم من فرق بينهما فكره الآجر من حيث التفاؤل به لمساسته النار دون الخشب لعدمه فيه ، وكأن المصنف أشار إلى ذلك بقوله ثم بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلا . وردّ بأن مساس النار لايصلح علة الكراهة ، فإن السنة أن يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار . وقال شمس الأئمة السرخسى : والأول أوجه : يعنى التعليل بإحكام البناء لأنه جمع فى كتاب الصلاة بين استعمال

(قوله فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه) أقول : وفى شرح تاج الشريعة فى زمن عثمان رضى الله عنه (قوله ورد بأن مساس النار الخ) أقول : وقد أجاب عن هذا الرد الكاكى والإتقانى والزيلعى كل بجواب مستقل ، أما الزيلعى قال : ولهذا يكره الإجمار بالنار عند القبر واتباع الجنازة بها لأن القبر أول منزل من منازل الآخرة ومحل المحن ، بخلاف البيت حيث لايكره فيه الإجمار ولا غسله بالماء الحار انتهى . ولا شك أن هذا يدفع ذلك الرد .

وفى الجامع الصغير، ويستحب اللبن والقصب لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره طن من قصب (ثم يهال التراب ويسنم القبر ولا يسطح) أى لا يربع «لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور» ومن شاهد قبره عليه الصلاة والسلام أخبر أنه مسنم.

فعلم أن مس النار لم يعتبر مانعا فى الشرع والأولى ما فى الكتاب ؛ وفى الدفع نوع نظر (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره طن من قصب) هو بضم الطاء حزمة . روى ابن أبى شيبة عن الشعبى «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن من قصب» وهو مرسل . وأسند ابن سعد فى الطبقات ، أوصى أبو ميسرة عمرو ابن شرحبيل الهمدانى أن يجعل لحده طن من قصب وقال : إنى رأيت المهاجرين يستحبون ذلك انتهى . ولا يلزم خطأ هذا الحديث لمعارضة ماتقدم ، فإنه لامنافاة لجواز أن يكون قد وضع اللبن على قبره عليه الصلاة والسلام نصبا مع قصب كمل به لإعواز فى اللبن أو غير ذلك (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور.) ومن شاهد قبر النبى صلى الله عليه وسلم أخبر أنه مسنم . قال أبو حنيفة : حدثنا شيخ لنا يرفع ذلك إلى النبى صلى الله عليه وسلم «أنه نهى عن تربيع القبور وتجصيصها» وروى محمد بن الحسن ، أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم قال : «أخبرنى من رأى قبر النبى صلى الله عليه وسلم وقبر أبى بكر وعمر ناشزة من الأرض وعليها فلق من مدر أبيض».وفى صحيح البخارى عن أبى بكر بن عياش أن سفيان التمار حدثه «أنه رأى قبر النبى صلى الله عليه وسلم مسنما» . ورواه ابن أبى شيبة فى مصنفه ولفظه عن سفيان : «دخلت البيت الذى فيه قبر النبى صلى الله عليه وسلم فرأيت قبر النبى صلى الله عليه وسلم وقبر أبى بكر وعمر مسنمة» وما عورض به مما روى أبو داود عن القاسم بن محمد قال : دخلت على عائشة رضى الله عنها فقلت : يا أمه اكشفى لى عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه ، فكشفت لى عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء ، ليس معارضا لهذا حتى يحتاج إلى الجمع بأدنى تأمل . وأيضا ظهر أن القاسم أراد أنها مسنمة برواية أبى حفص بن شاهين فى كتاب الجنائز ، قال : حدثنا عبد الله بن سليمان بن الأشعث ، حدثنا عبدالله بن سعيد ، حدثنا عبد الرحمن المحاربى عن عمرو بن شمر عن جابر قال : سألت ثلاثة كلهم له فى قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أب ، سألت أبا جعفر محمد بن على ، وسألت القاسم بن محمد بن أبى بكر ، وسألت سالم بن عبد الله ، قلت : أخبرونى عن قبور آبائكم فى بيت عائشة فكلهم قالوا إنها مسنمة . وأما مافى مسلم عن أبى الهياج الأسدى قال : قال لى على : «أبعثك على

الآجر ورفوف الخشب وهى ألواحه ولا يوجد معنى النار فيها . وقوله (وفى الجامع الصغير يستحب اللبن والقصب) إنما صرح بلفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القدورى ، لأن رواية القدورى لا تدل على الاستحباب بل على نفى الشدة لاغير ، ورواية الجامع الصغير تدل عليه ، ولأن رواية القدورى لاتدل على جواز الجمع بينهما ، ورواية الجامع الصغير تدل لأنه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن : أى حزمة من القصب . وقوله (ثم يهال التراب عليه) يقال هلت الدقيق فى الجراب : صببته من غير كيل ، وكل شىء أرسلته إرسالا من رمل أو تراب أو طعام أو نحوه قلت هلته أهيله هيلا فانهال : أى جرى فانصب ، ومنه يهال التراب : أى يصب . وقوله (ويسنم القبر) المراد من تسنيم القبر رفعه من الأرض مقدار شبر أو أكثر قليلا . وقوله (ولا يسطح أى لا يربع) وقال الشافعى : يربع ولا يسنم لما روى «أن إبراهيم بن النبى صلى الله عليه وسلم لما توفى جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره مسطحا» ولنا ما روى «أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن تربيع القبور».وعن

. . . .

مابعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لاتدع تمثالا إلا طمسته ولا قبرا مشرفا إلا سويته » فهو على ماكانوا يفعلونه من تعلية القبور بالبناء الحسن العالى . وليس مرادنا ذلك القدر بل قدر مايبدو من الأرض ويتميز عنها ، والله سبحانه أعلم .

[تتمة] لايدخل أحدا من النساء القبر ولا يخرجهن إلا الرجال ولوكانوا أجانب ، لأن مس الأجنبي لها بحائل عند الضرورة جائز فى حياتها ، فكذا بعدموتها ، فإذا ماتت ولا محرم لها دفنها أهل الصلاح من مشايخ جيرانها ، فإن لم يكونوا فالشباب الصلحاء ، أما إن كان لها محرم ولو من رضاع أو صهرية نزل وألحدها ، ولا ينبش بعد إهالة التراب لمدة طويلة ولا قصيرة إلا لعذر. قال المصنف فى التجنيس : والعذر أن الأرض مغصوبة أو يأخذها شفيع . ولذا لم يحوّل كثير من الصحابة وقد دفنوا بأرض الحرب إذ لاعذر. فإن أحبّ صاحب الأرض أن يسوّى القبر ويزرع فوقه كان له ذلك فإن حقه فى باطنها وظاهرها . فإن شاء ترك حقه فى باطنها وإن شاء استوفاه . ومن الأعذار أن يسقط فى اللحد مال ثوب أو درهم لأحد . واتفقت كلمة المشايخ فى امرأة دفن ابنها وهي غائبة فى غير بلدها فلم تصبر وأرادت نقله أنه لايسعها ذلك . فتجويز شواذ بعض المتأخرين لايلتفت إليه . ولم يعلم خلاف بين المشايخ فى أنه لاينبش وقد دفن بلاغسل أو بلا صلاة فلم يبيحوه لتدارك فرض لحقه يتمكن منه به ، أما إذا أرادوا نقله قبل الدفن أو تسوية اللبن فلا بأس بنقله نحو ميل أو ميلين . قال المصنف فى التجنيس : لأن المسافة إلى المقابر قد تبلغ هذا المقدار . وقال السرخسى : قول محمد بن سلمة ذلك دليل على أن نقله من بلد إلى بلد مكروه ، والمستحب أن يدفن كل فى مقبرة البلدة التى مات بها ، ونقل عن عائشة أنها قالت حين زارت قبر أخيها عبد الرحمن وكان مات بالشام وحمل منها : لو كان الأمر فيك إلىّ مانقلتك ولدفنتك حيث متّ . ثم قال المصنف فى التجنيس : فى النقل من بلد إلى بلد لا إثم لما نقل أن يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل إلى الشام ، وموسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه السلام بعد ما أتى عليه زمان من مصر إلى الشام ليكون مع آبائه انتهى . ولا يخفى أن هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا إلا أنه نقل عن سعد بن أبى وقاص أنه مات فى ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إليها ثم قال المصنف : وذكر أنه إذا مات فى بلدة يكره نقله إلى الأخرى لأنه اشتغال بما لا يفيد بما فيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة . ومن حفر قبرا فى مقبرة ليدفن فيه فدفن غيره لاينبش لكن يضمن قيمة الحفر ، ولا يدفن صغير ولا كبير فى البيت الذى كان فيه فإن ذلك خاص بالأنبياء بل ينقل إلى مقابر المسلمين ، ولا يدفن اثنان فى قبر واحد إلا لضرورة ، ولا يحفر قبر لدفن آخر إلا إن بلى الأول فلم يبق له إلا عظم إلا أن لا يوجد بد فيضم عظام الأول ويجعل بينهما حاجزا من تراب . ومن مات فى سفينة دفنوه إن أمكن الخروج إلى أرض وإلا ألقوه فى البحر بعد الغسل والتكفين والصلاة . وعن أحمد يثقل ليرسب ، وعن الشافعية كذلك إن كان قريبا من دار الحرب ، وإلا شد بين لوحين ليقذفه البحر فيدفن ويكره الدفن فى الأماكن التى تسمى فساقى والجلوس على القبر ووطؤه ، وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت

إبراهيم النخعى أنه قال : أخبرنى من رأى قبر النبى صلى الله عليه وسلم وقبر أبى بكر وعمر رضى الله عنهما مسنمة عليها فلق من مدر بيض . الفلق جمع فلقة : وهى القطعة من المدر ، عمم الرائى ولم يعينه لأنه كان فى الرائين كثرة وتأويل تسنيم قبر إبراهيم عليه السلام أنه سطح قبره أولا ثم سنم كذا فى المبسوط والمحيط .

(باب الشهيد)

(الشهيد من قتله المشركون ، أو وجد فى المعركة وبه أثر ، أو قتله المسلمون ظلما

أقاربه ثم دفن حواليهم خلق من وطء تلك القبور إلى أن يصل إلى قبر قريبه مكروه . ويكره النوم عند القبر وقضاء الحاجة ، بل أولى وكل مالم يعهد من السنة ، والمعهود منها ليس إلا زيارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم فى الخروج إلى البقيع ويقول : «السلام عليكم دار قوم مؤمنين . وإنا إن شاء الله بكم لاحقون . أسأل الله لى ولكم العافية » . واختلف فى إجلاس القارئين ليقرءوا عند القبر والمختار عدم الكراهة . وفى التجنيس من علامة النوازل امرأة حامل ماتت واضطرب فى بطنها شىء وكان رأيهم أنه ولد حى شق بطنها . فرق بين هذا وبين ما إذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع مالا عليه القيمة ولا يشق بطنه لأن فى المسئلة الأولى إبطال حرمة الميت كصيانة حرمة الحى فيجوز . أما فى المسئلة الثانية إبطال حرمة الأعلى وهو الآدمى لصيانة حرمة الأدنى وهو المال . ولا كذلك فى المسئلة الأولى انتهى . وتوضيحه الاتفاق على أن حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا . ولا يشق بطنه حيا لو ابتلعها إذا لم يخرج مع الفضلات فكذا ميتا . بخلاف شق بطنها لإخراج الولد إذا علمت حياته . وفى الاختيار جعل عدم شق بطنه عن محمد . ثم قال : وروى الجرجانى عن أصحابنا أنه لايشق لأن حق الآدمى مقدم على حق الله تعالى ومقدم على حق الظالم المتعدى انتهى . وهذا أولى . والجواب ما قدمنا أن ذلك الاحترام يزول بتعديه . ويجوز الجلوس للمصيبة ثلاثة أيام وهو خلاف الأولى . ويكره فى المسجد ، وتستحب التعزية للرجال والنساء اللاتى لايفتن لقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى أخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة » وقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى مصابا فله مثل أجره » وقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى ثكلى كسى بردين فى الجنة » ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع فى السرور لا فى الشرور . وهى بدعة مستقبحة . روى الإمام أحمد وابن ماجه بإسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال : كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة . ويستحب لجيران أهل الميت والأقرباء الأباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم لقوله صلى الله عليه وسلم « اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد جاءهم مايشغلهم » حسنه الترمذى وصححه الحاكم ولأنه بر ومعروف ، ويلح عليهم فى الأكل لأن الحزن يمنعهم من ذلك فيضعفون ، والله أعلم .

(باب الشهيد)

وجه فصله وتأخيره ظاهر . وسمى شهيدا إما لشهود الملائكة إكراما له ، أو لأنه مشهود له بالجنة ، ولشهوده أى حضوره حيا يرزق عند ربه على المعنى الذى يصح (قوله الشهيد الخ) هذا تعريف للشهيد الملزوم للحكم

(باب الشهيد)

المقتول ميت بأجله عند أهل السنة والجماعة . وإنما بوب للشهيد بحياله لاختصاصه بالفضيلة فكان إخراجه من باب صلاة الميت بباب على حدة كإخراج جبريل من الملائكة . وسمى الشهيد شهيدا لأن الملائكة يشهدون موته إكراما له فكان مشهودا فهو فعيل بمعنى مفعول . وقيل لأنه مشهود له بالجنة ، وقيل لأنه حى عند الله حاضر . وهو فى اصطلاح الفقهاء (من قتله المشركون أو وجد فى المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية) فقوله من قتله المشركون . يعنى بأية آلة كانت ، وفى معناهم أهل البغى وقطاع الطريق للخروج عن طاعة الإمام . وقوله (وبه أثر) أى جراحة ظاهرة أو باطنة كخروج الدم من العين أو نحوها وقوله (أو قتله المسلمون ظلما)

ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل) لأنه فى معنى شهداء أحد . وقال عليه الصلاة والسلام فيهم « زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم » فكل من قتل بالحديدة ظلما وهوطاهر بالغ ولم يجب به عوض مالى فهو فى معناهم فيلحق بهم ، والمراد بالأثر الجراحة لأنها دلالة القتل ،

المذكور : أعنى عدم تغسيله ونزع ثيابه لا لمطلقه فإنه أعم من ذلك على ماسنذكر من أن المرتث وغيره شهيد . وهذا التعريف على قول الكل بناء على ما اختاره بعضهم من أن المختلف فيه من الأحكام والأوصاف يجتنب فى الحد لكن يحتاج إلى قيد مدخل وهو قولنا إلا مايجب بشبهة الأبوة . ولو أريد تصويره على رأى أبى حنيفة قيل كل مسلم مكلف لاغسل عليه قتل ظلما من أهل الحرب أو البغى أو قطاع الطريق بأى آلة كانت وبجارح من غيرهم ولم تجب بقتله دية بنفس القتل ولم يرتث فظلما مخرج للمقتول بحد أو قصاص أو افترسه سبع أو سقط عليه بناء أو سقط من شاهق أوغرق فإنه يغسل وإن كان شهيدا . وأما إذا انفلتت دابة كافر فوطئت مسلما من غير سائق ، أو رمى مسلم إلى الكفار فأصاب مسلما ، أو نفرت دابة مسلم من سواد الكفار ، أو نفد المسلمون منهم فألجئوهم إلى خندق أو نار ونحوه فألقوا أنفسهم ، أو جعلوا حولهم الحسك فمشى عليها مسلم فمات به لم يكن شهيدا خلافا لأبى يوسف ، لأن فعله وفعل الدابة دون حامل يقطع النسبة إليهم . أما لو طعنوهم حتى ألقوهم فى نار أو ماء أو نفروا دابة فصدمت مسلما ، أو رموا نارا بين المسلمين فهبت بها ريح إلى المسلمين ، أو أرسلوا ماء فغرق به مسلم فإنهم يكونون شهداء اتفاقا ، لأن القتل مضاف إلى العدو تسبيبا . فإن قيل فى الحسك ينبغى أن لايغسل لأن جعله تسبيب للقتل . قلنا : ماقصد به القتل يكون تسبيبا وما لا فلا ، وهم قصدوا به الدفع لا القتل . وقولنا بجارح لايخص الحديد بل يشمل النار والقصب . وقولنا بنفس القتل احتراز عما إذا وجب بالصلح عن دم العمد بعد ماوجب القصاص ، وعما إذا قتل الوالد ولده فالواجب الدية . والولد شهيد لايغسل فى الرواية المختارة ، فإن موجب فعله ابتداء القصاص ثم ينقلب مالا لمانع الأبوة ، وباقى القيود ظاهرة ، وستخرج مما سيورد من الأحكام (قوله قال عليه الصلاة والسلام فى شهداء الخ) غريب تمامه . وفى مسند الإمام أحمد « أنه عليه الصلاة والسلام أشرف على قتلى أحد فقال : إنى شهيد على هؤلاء زملوهم بكلومهم ودمائهم » اهـ . إلا أنه يستلزم عدم الغسل إذ مع الغسل لايبقى . وفى ترك غسل الشهيد أحاديث : منها ما أخرج البخارى وأصحاب السنن عن الليث بن سعد عن الزهرى عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله « أنه عليه الصلاة والسلام كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد ويقول : أيهما أكثر أخذا للقرآن ، فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه فى اللحد وقال : أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة ، وأمر بدفنهم فى دمائهم ولم يغسلهم » زاد البخارى والترمذى « ولم يصل عليهم » قال

احتراز عما قتله المسلمون رجما أو قصاصا . وقوله (ولم يجب بقتله دية) احتراز عن شبه العمد والخطأ ، وحكمه أنه يكفن بالاتفاق ولا يغسل إذا كان فى معنى شهداء أحد بالاتفاق ، ويصلى عليه عندنا خلافا للشافعى . أما التكفين فهو سنة فى موتى بنى آدم ، فإن كان عليه ثياب لم تنزع عنه لقوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلومهم ودمائهم » وفى رواية « بثيابهم » وينزع الفرو والحشو والقلنسوة والخف والسلاح لأنها ليست من جنس الكفن ، ويزيدون وينقصون إتماما للكفن على ما ذكر . وأما عدم الغسل فلأنه فى معنى شهداء أحد . وقال عليه الصلاة والسلام فيهم « زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم » (فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب بقتله عوض مالى فهو فى معناهم فيلحق بهم) والقيد بالحديدة إنما هو إذا كان القتل من المسلمين ، وأما

وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها، والشافعي يخالفنا في الصلاة ويقول السيف محاء للذنوب

النسائي : لا أعلم أحدا تابع الليث من أصحاب الزهري على هذا الإسناد . ولم يؤثر عند البخاري تفرد الليث بالإسناد المذكور . وأخرج أبو داود عن جابر قال « رمى رجل بسهم في صدره أو في حلقه فمات فأدرج في ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » وسنده صحيح . وأخرج النسائي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلم يكلم في سبيل الله إلا يأتي يوم القيامة يدمى لونه لون الدم والريح ريح المسك » (قوله وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها) والحاصل أنه إذا مات وجد ميتا في المعركة فلا يخلو إما إن وجد به أثرا أو لا ، فإن وجد فإن كان خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد أو غير ظاهرة فإن كان من موضع معتاد كالأنف والدبر والذكر لم نثبت شهادته فإن الإنسان قد يبول دما من شدة الخوف ، وإن كان من غير معتاد كالأذن والعين حكم بها وإن كان الأثر من غير رض ظاهر وجب أن يكون شهيدا ، وإن لم يكن به أثر أصلا لايكون شهيدا لأن الظاهر أنه لشدة خوفه انخلع قلبه . وأما إن ظهر من الفم فقالوا إن عرف أنه من الرأس بأن يكون صافيا غسل ، وإن كان خلافه عرف أنه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل . وأنت علمت أن المرتقي من الجوف قد يكون علقا فهو سوداء بصورة الدم ، وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في طهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو أحد المحتملات (قوله ويقول السيف محاء للذنوب) ذكروه في بعض كتب الفقه حديثا ، وهو كذلك في صحيح ابن حبان ، وإنما معتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر « أنه عليه الصلاة والسلام لم يصل على قتلى أحد » وهذا معارض بحديث عطاء بن أبي رباح « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى أحد » أخرجه أبو داود في المراسيل . فيعارض حديث جابر عندنا . ثم يترجح بأنه مثبت وحديث جابر ناف ، ونمنع أصل المخالف في تضعيف المراسيل ، ولو سلم فعنده إذا اعتضد يرفع معناه . قيل وقد روى الحاكم عن جابر قال « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين فاء الناس من القتال ، فقال رجل : رأيته عند تلك الشجرة ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه ، فلما رآه ورأى مامثل به شهق وبكى ، فقام رجل من الأنصار فرمى عليه بثوب ، ثم جيء بحمزة فصلى عليه ، ثم بالشهداء فيوضعون إلى جانب حمزة فيصلي عليهم ، ثم يرفعون ويترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم » وقال صلى الله عليه وسلم « حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة » مختصر ، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه إلا أن في سنده مفضل ابن صدقة أبو حماد الحنفي ، وهو وإن ضعفه يحيى والنسائي فقد قال الأهوازي : كان عطاء بن مسلم يوثقه ، وكان أحمد بن محمد بن شعيب يثني عليه ثناء تاما . وقال ابن عدي : ما أرى به بأسا ، فلا يقصر الحديث عن درجة الحسن ، وهو حجة استقلالا فلا أقل من صلاحيته عاضدا لغيره . وأسند أحمد ، حدثنا عفان بن مسلم ، حدثنا حماد بن سلمة ، حدثنا عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود قال « كان النساء يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين . إلى أن قال : فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجيء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه ، فصلى عليه فرفع الأنصاري وترك حمزة ، ثم جيء بآخر فوضع إلى جنب حمزة فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة

من أهل الحرب والبغي وقطاع الطريق فليس بشرط كما تقدم لأن شهداء أحد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح ، وشرطه عند أبي حنيفة أن يكون طاهرا لأنه إذا كان جنبا يغسل على مايذكر في الكتاب . وشرطه أن لايكون مرتثا على مايذكره ، وأما الصلاة عليه فقد خالفنا الشافعي وقال : السيف محاء للذنوب فأغنى عن الشفاعة ، وقلنا الصلاة

فأغنى عن الشفاعة ، ونحن نقول : الصلاة على الميت لإظهار كرامته . والشهيد أولى بها ، والطاهر عن الذنوب لايستغنى عن الدعاء كالنبي والصبي (ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي أو قطاع الطريق فبأيّ شيء قتلوه لم يغسل) لأن شهداء أحد ماكان كلهم قتيل السيف والسلاح (وإذا استشهد الجنب غسل عند أبي حنيفة)

صلى يومئذ عليه سبعين صلاة » وهذا أيضا لاينزل عن درجة الحسن . وعطاء بن السائب فيه ماتقدم في باب صلاة الكسوف ، وأرجو أن حماد بن سلمة ممن أخذ عنه قبل التغير . فإن حماد بن زيد ممن ذكر أنه أخذ عنه قبل ذلك ، ووفاته تأخرت عن وفاة عطاء بنحو خمسين سنة . وتوفي حماد بن سلمة قبل ابن زيد بنحو اثنتي عشرة سنة فيكون صحيحا ، وعلى الإبهام لاينزل عن الحسن . وأخرج الدارقطني عن ابن عباس قال « لما انصرف المشركون عن قتلى أحد ، إلى أن قال : ثم قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فكبر عليه عشرا ، ثم جعل يجاء بالرجل فيوضع وحمزة مكانه حتى صلى عليه سبعين صلاة . وكانت القتلى يومئذ سبعين » وهذا أيضا لاينزل عن الحسن ، ثم لوكان الكل ضعيفا ارتقى الحاصل إلى درجة الحسن ، ثم كان عاضد المراسيل سيد التابعين عطاء ابن أبي رباح ، على أن الواقدي في المغازي قال : حدثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس فذكره . وأسند في فتوح الشام : حدثني رويم بن عامر عن سعيد بن عاصم عن عبد الرحمن بن بشار عن الواقصي عن سيف مولى ربيعة بن قيس اليشكري قال : كنت في الجيش الذي وجهه أبو بكر الصديق مع عمرو بن العاص إلى أيلة وأرض فلسطين فذكر القصة . وفيها أنه قتل من المسلمين مائة وثلاثون وصلى عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين ، وكان مع عمرو تسعة آلاف من المسلمين(قوله ونحن نقول : الصلاة على الميت لإظهار كرامته) لايخفى أن المقصود الأصلي من الصلاة نفسها الاستغفار له والشفاعة والتكريم ، يستفاد إرادته من إيجاب ذلك على الناس فنقول : إذا أوجب الصلاة على الميت على المكلفين تكريما فلأن يوجبها عليهم على الشهيد أولى ، لأن استحقاقه للكرامة أظهر (قوله كالنبي والصبي) لو اقتصر على النبي كان أولى . فإن الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه . هذا ولو اختلط قتلى المسلمين بقتلى الكفار أو موتاهم بموتاهم لم يصلّ عليهم إلا أن يكون موتى المسلمين أكثر فيصلى حينئذ عليهم وينوى أهل الإسلام فيها بالدعاء (قوله فبأي شيء قتلوه كان شهيدا) لأن القتل في قتالهم مثله في قتال أهل الحرب لأن قتالهم مأمور به كأهل الحرب . قال تعالى ـ فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ـ وسمى قطاع الطريق محاربي الله ورسوله ، والقطع بأن محارب الله ورسوله يجب قتاله على أنهم بغاة فيدخلون في التي تبغي بالمفهوم اللغوي فالمقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى (قوله ماكان كلهم قتيل السيف والسلاح) الله أعلم بذلك ، ولا حاجة إليه في ثبوت ذلك الحكم ، إذ يكفي فيه ثبوت بذله نفسه ابتغاء مرضاة الله

على الميت لإظهار كرامته ، والشهيد أولى بالكرامة . وقوله (والطاهر عن الذنوب) جواب عن قوله السيف محاء للذنوب وهو ظاهر . وقوله (ومن قتله أهل الحرب) ظاهر مما ذكرنا ، واعترض بأن من قتله أهل الحرب فهو في معنى شهداء أحد (فبأي شيء قتلوه لم يغسل) وأما أهل البغي وقطاع الطريق فمن أهل الإسلام فلم يكن قتيلهم بمعنى شهداء أحد فيشترط الحديدة أو الآلة التي لاتلبث في ثبوت الشهادة . أجيب بأن كلا من الفريقين لما أمرنا بقتالهم ألحق بقتال أهل الحرب ، قال الله تعالى في أهل البغي ـ فقاتلوا التي تبغي ـ الآية ، وقال صلى الله

(قال المصنف . والطاهر عن الذنوب لايستغنى عن الدعاء كالنبي والصبي) أقول : قال ابن الهمام : لو اقتصر على النبي صلى الله عليه وسلم

وقالا : لايغسل ، لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت والثانى لم يجب للشهادة . ولأبى حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة . وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة . وعلى هذا الخلاف الحائض

إذ هو المناط فى قتيل المشركين (قوله ماوجب بالجنابة) وهو الغسل (سقط بالموت) لأن وجوبه لوجوب مالا يصح إلا به . وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل . ولأن الشهادة أقيمت مقام الغسل الواجب بالموت لاحتباس الدماء إن قتل بغير جارح ، أو لتلطخه بها إن قتل بجارح مع قيام الموجب فكذا الواجب قبله . وله أن الشهادة عهدت مانعة من ثبوت التنجس بالموت وبالتلطخ وإلا لرتب مقتضاه ، أما رفعها لنجاسة كانت قبلها فموقوف على السمع . ولم يرد بذلك إلا فى نجاسة الحدث للقطع إجماعا بأنه لايوضأ شهيد مع العلم باستلزام كل موت للحدث الأصغر أثناه ما يحصل بزوال العقل قبيله . فلو بقى الحال على عدم السمع لكفى فى إيجاب الغسل فكيف والسمع يوجبه . وهو ماصح من حديث حنظلة . وبه يندفع قولهما سقط بسقوط ماوجب لأجله . ولو لم يكن قلنا فى جوابه لم لم يشرع غسل الجنابة للعرض على الله جل وعلا وإدخال القبر كما كان مشروعا للقراءة والمس . وقد لايجب واحد منهما ليتحقق سقوطه . فإن أصلحوا العبارة فقالوا سقط لعدم فائدته وهى التوصل به إلى فعل مالا يحل إلا به دفع بتجويز تلك الفائدة وهى العرض على الربّ جل جلاله . فيبقى الوجوب الذى كان ثابتا قبل الموت بناء على أن صفة تعلقه قبل الموت للتوصل إلى حل مالا يحل بدونه حالة الحياة والعرض إن مات قبل الغسل . والحق أن الدافع ليس إلا بالنص . وهو حديث حنظلة لأن لهم أن يدفعوا هذا بأن الوجوب قبل الموت كان متعلقا به وبعده بغيره فهو غيره . أو لاينتقل إلى غيره إلا بدليل فنرجع فى إيجادهم ذلك الدليل إلى حديث حنظلة : فإن قالوا : هو إنما يفيد إرادة الله سبحانه تكريمه لا أنه واجب وإلا لم يسقط بفعل غير الآدميين لأن الوجوب عليهم . قلنا : كان ذلك أول تعليم للوجوب وإفادته له ، فجاز أن يسقط بفعلهم ذلك ما المقصود به الفعل ، بخلاف ما بعد الأول ، كغسل الملائكة آدم عليه السلام سقط بفعلهم لأنه ابتداء إفادة الوجوب مع كون المقصود نفس الفعل ، ولم يسقط ما بعده إلا بفعل المكلفين . وأما معارضته بقوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلومهم ولا

عليه وسلم فى قطاع الطريق « قاتل دون مالك » وقال « من قتل دون ماله فهو شهيد » وإذا كان قتالهما مأمورا به صار كقتال أهل الحرب ، وفى قتال أهل الحرب الحكم تعميم الآلة فكذا فى قتالهما . وقوله (لأن ماوجب بالجنابة سقط بالموت) لأنه خرج عن كونه مكلفا بالغسل عن الجنابة (والثانى) أى الغسل بسبب الموت (لم يجب) لأن الشهادة تمنعه . فإن قوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلومهم ودمائهم » لايفصل بين الشهيد الجنب وغيره (ولأبى حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة) ألا ترى أنه لو كان فى ثوب الشهيد نجاسة تغسل تلك النجاسة ولا يغسل عنه الدم . قيل لو لم يكن رافعا لوضىء المحدث إذا استشهد واللازم باطل فكذا الملزوم . وأجيب بأنه لايلزم من أن يكون رافعا للأعلى أن لايكون رافعا للأدنى . وبأنه ثبت بالنص (فقد صح أن حنظلة رضى الله عنه لما استشهد جنبا غسلته الملائكة) فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أهله عن حاله . فقالت زوجته : إنه أصاب منى فسمع الهيعة فأعجلته عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب . فقال عليه الصلاة والسلام

كان أولى . فإن الدعاء فى الصلاة على الصبى لأبويه انتهى . وفيه بحث (قوله لأن ماوجب بالجنابة سقط بالموت لأنه خرج عن كونه مكلفا بالغسل عن الجنابة) أقول : فيه بحث لأن الأولياء يخلفونه .

والنفساء إذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع فى الصحيح من الرواية . وعلى هذا الخلاف الصبى . لما أن الصبى أحق بهذه الكرامة .

تغسلوهم » فليس بدافع لأنه فى معنيين ليس حنظلة منهم ، ولو كان فى الكل وهو منهم كان قبل العلم بأنه كان جنبا لأن العلم بذلك إنما كان من زوجته بعد العلم بغسل الملائكة له على مايفيده نص حديثه . وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن الزبير قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وقد قتل حنظلة بن أبى عامر الثقفى : « إن صاحبكم حنظلة تغسله الملائكة عليهم السلام ، فسلوا صاحبته ، فقالت : خرج وهو جنب لما سمع الهائعة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لذلك غسلته الملائكة » وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ، وليس عند الحاكم « فسلوا صاحبته » يعنى زوجته ، وهى جميلة بنت أبى ابن سلول أخت عبد الله بن أبى ابن سلول ، وكان قد بنى بها تلك الليلة فرأت فى منامها كأن بابا من السماء فتح وأغلق دونه فعرفت أنه مقتول من الغد ، فلما أصبحت دعت بأربعة من قومها فأشهدتهم أنه دخل بها خشية أن يقع فى ذلك نزاع . ذكره الواقدى وابن سعد فى الطبقات ، وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنى رأيت الملائكة تغسل حنظلة بن أبى عامر بين السماء والأرض بماء المزن فى صحاف الفضة » قال أبو أسيد : « ذهبنا إليه فوجدناه يقطر رأسه دما ، فرجعت فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم » الحديث . وفى غريب الحديث للسرقسطى بسنده عن عروة بن الزبير خرج حنظلة بن أبى عامر وقد واقع امرأته ، فخرج وهو جنب لم يغتسل ، فلما التقى الناس لقى أبا سفيان بن حرب فحمل عليه فسقط أبو سفيان عن فرسه فوثب عليه حنظلة وقعد على صدره يذبحه فمر به جعونة بن شعوب الكنانى فاستغاث به أبو سفيان فحمل على حنظلة فقتله وهو يرتجز ويقول :

لأحمين صاحبى ونفسى   بطعنة مثل شعاع الشمس

وفى الواقدى سمى القاتل الأسود بن شعوب (قوله فى الصحيح من الرواية) احتراز عن الرواية الأخرى أنه لم يكن الغسل واجبا عليهما قبل الموت إذ لا يجب قبل الانقطاع . وجه المختارة أن الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع ، وقد حصل الانقطاع بالموت ، ولا بد من إلحاقه بالجنب إذ قد صار أصلا معللا بالعرض على الله سبحانه . وإلا فهو مشكل بأدنى تأمل (قوله أن الصبى أولى بهذه الكرامة) وهى سقوط الغسل ، فإن سقوطه لإبقاء أثر المظلومية وغير المكلف أولى بذلك لأن مظلوميته أشد حتى قال أصحابنا : خصومة البهيمة يوم القيامة أشد من خصومة المسلم (قوله وله أن السيف الخ) حاصله إما إبداء قيد زائد فى العلية فإنهما عللا السقوط بإبقاء أثر المظلومية فقال هو

« هو ذاك » والهيعة : الصوت الذى يفزع منه . فإن قيل الواجب غسل بنى آدم دون الملائكة ، ولو كان ذلك واجبا لأمر النبى عليه الصلاة والسلام بإعادة غسله . أجيب بأن الواجب هو الغسل ، وأما الغاسل فيجوز كائنا من كان ، ألا ترى أن الملائكة لما غسلوا آدم عليه السلام تأدى به الواجب ولم يعد أولاده غسله . وقوله (وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء إذا طهرتا) يعنى عندهما لا يغسلان لأن الغسل الأول سقط بالموت والثانى لم يجب بالشهادة ، وعنده يغسلان لأن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة (وكذا قبل الانقطاع فى الصحيح من الرواية) فإنه عن أبى حنيفة فيه روايتان : فى رواية لا يغسلان لأن الاغتسال ما كان واجبا عليهما قبل الانقطاع . وفى رواية وهو الصحيح يغسلان لأن الانقطاع حصل بالموت . والدم السائل يوجب الاغتسال عند الانقطاع . وقوله (وعلى هذا الخلاف الصبى) على ما ذكرناه وقوله (بهذه الكرامة) أى بسقوط الغسل فإن سقوط الغسل عن الشهيد

وله أن السيف كفى عن الغسل فى حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة ، ولا ذنب على الصبى فلم يكن فى معناهم (ولايغسل عن الشهيد دمه ، ولا ينزع عنه ثيابه) لما روينا (وينزع عنه الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف) لأنها ليست من جنس الكفن (ويزيدون وينقصون ما شاءوا) إتماما للكفن . قال (ومن ارتث غسل) وهو من صار خلقا فى حكم الشهادة لنيل مرافق الحياة لأن بذلك يخف أثر الظلم فلم يكن فى معنى شهداء أحد (والارتثاث : أن يأكل أو يشرب أو ينام أو يداوى أو ينقل من المعركة حيا) لأنه نال بعض مرافق الحياة . وشهداء أحد ماتوا عطاشا والكأس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفا من نقصان الشهادة ، إلا إذا حمل من مصرعه كى لاتطأه الخيول ، لأنه ما نال شيئا من الراحة ، ولو آواه فسطاط أو خيمة كان مرتثا لما بينا (ولو بقى حيا حتى مضى وقت صلاة وهو يعقل فهو

العلة إبقاء أثرها بجعل القتل طهرة ، أى جعل القتل فى سبيل الله طهرة عن الذنوب إبقاء لأثر الظلم ، ولا ذنب على غير المكلف فلم يتحقق تأثير القتل فى حقه لهذا الحكم ، وإما منع العلة وتعيينها مجرد جعل الشهادة طهرة إكراما ، وعلى كل حال فقوله أول لاتفاق الكل على اعتبار التكريم فى إسقاط الغسل بالقتل والتكريم فى جعل القتل طهرة من الذنوب أظهر منه فى إبقاء أثر الظلم أو هو غير موجود معه أصلا (قوله ويزيدون وينقصون ما شاءوا) أى يزيدون إذا كان ما عليه من غير جنس الكفن أو ناقصا عن العدد المسنون . وينقصون إذا كان زائدا عليه (قوله لنيل مرافق الحياة) تعليل لقوله خلقا فى حكم الشهادة ، وحكم الشهادة أن لايغسل ، وقيد به لأنه لم يصر خلقا فى نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله تعالى (قوله وشهداء أحد الخ) كون هذا وقع لشهداء أحد الله أعلم به . وروى البيهقى فى شعب الإيمان بسنده عن أبى جهم بن حذيفة العدوى قال : انطلقت يوم اليرموك أطلب ابن عمى ومعه شنة ماء فقلت : إن كان به رمق سقيته ومسحت وجهه ، فإذا به ينشد ، فقلت أسقيك ؟ فأشار أن نعم ، فإذا رجل يقول آه ، فأشار ابن عمى أن انطلق به إليه فإذا هو هشام بن العاص أخو عمرو بن العاص ، فأتيته فقلت أسقيك ؟ فسمع آخر يقول آه فأشار هشام أن انطلق إليه فجئته فإذا هو قد مات ، فرجعت إلى هشام فإذا هو قد مات ، فرجعت إلى ابن عمى فإذا هو قد مات . وأسند هو والطبرانى عن حبيب بن أبى ثابت أن الحرث بن هشام وعكرمة بن أبى جهل وعياش بن أبى ربيعة أثبتوا يوم اليرموك ، فدعا الحرث بماء يشربه ، فنظر إليه عكرمة فقال ارفعوه إلى عكرمة ، فرفعوه إليه فنظر إليه عياش فقال عكرمة ارفعوه إلى عياش ، فما وصل إلى عياش ولا إلى أحد منهم حتى ماتوا وما ذاقوا (قوله أو يمضى عليه وقت صلاة وهو يعقل) أى ويقدر على أدائها حتى يجب القضاء ، كذا قيده فى شرح الكنز ، والله أعلم بصحته . وفيه إفادة أنه إذا لم يقدر على الأداء لايجب القضاء ، فإن أراد إذا لم

لابقاء أثر مظلوميته فى القتل فكان إكراما له والمظلومية فى حق الصبى أشد فكان أولى بهذه الكرامة (ولأبى حنيفة أن السيف كفى عن الغسل فى حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة) عن الذنب (ولا ذنب للصبى فلا يكون فى معناهم) ومن لم يكن فى معناهم غسل وقوله (ولا يغسل عن الشهيد دمه) ظاهر وقوله (وينزع عنه الفرو الخ) مذهبنا وقال الشافعى لاينزع عنه شىء واحتج بإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام «زملوهم» من غير فصل ولنا ما روينا فى السنن عن ابن عباس رضى الله عنهما قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم وإذا تعارضا صرنا إلى القياس وهو على ماذكر فى الكتاب (قوله ويزيدون وينقصون ماشاءوا) أى يزيدون ما شاءوا إذا كان ناقصا عن العدد المسنون وينقصون ماشاءوا يعنى إذا كان زائدا على العدد المسنون وقوله (ومن ارتث) هو من قولك ثوب رث أى خلق وكلامه ظاهر

مرتث) لأن تلك الصلاة صارت دينا فى ذمته وهو من أحكام الأحياء . قال : وهذا مروى عن أبى يوسف ، ولو أوصى بشىء من أمور الآخرة كان ارتثاثا عند أبى يوسف لأنه ارتفاق . وعند محمد لايكون لأنه من أحكام الأموات (ومن وجد قتيلا فى المصر غسل) لأن الواجب فيه القسامة والدية فخف أثر الظلم (إلا إذا علم أنه قتل بحديدة ظلما) لأن الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لايتخلص عنها ظاهرا ، إما فى الدنيا أو العقبى . وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله : ما لايلبث بمنزلة السيف ويعرف فى الجنايات إن شاء الله تعالى

يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة ، والمختار وهو ظاهر كلامه فى باب صلاة المريض أنه لايسقط ، وإن أراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضى مالم يزد على صلاة يوم وليلة فتى يسقط القضاء مطلقا لعدم قدرة الأداء من الجريح (قوله وهذا مروى عن أبى يوسف) فى الكافى أو عاش مكانه يوما وليلة لأنه ليس فى معنى شهداء أحد إذ لم يبق أحد منهم حيا يوما كاملا أو ليلة . وعن أبى يوسف وقت صلاة كاملا يغسل لأنه وجب عليه تلك الصلاة وهو من أحكام الأحياء . وعنه إن عاش بعد الجرح أكثر اليوم أو أكثر الليلة يغسل إقامة للأكثر مقام الكل (قوله وعند محمد) قيل الاختلاف بينهما فيما إذا أوصى بأمور الدنيا ، أما بأمور الآخرة فلا يكون مرتثا اتفاقا . وقيل الخلاف فى الوصية بأمور الآخرة ، وفى أمور الدنيا يكون مرتثا اتفاقا . وقيل لاخلاف بينهما ، فجواب أبى يوسف فيما إذا كانت بأمور الدنيا و محمد لايخالفه . وجواب محمد فيما إذا كانت بأمور الآخرة وأبو يوسف لايخالفه فيها. ومن الارتثاث أن يبيع أو يشترى أو يتكلم بكلام كثير ، بخلاف القليل فإن ممن شهد أحدا من تكلم كسعد بن الربيع ، وهذا كله إذا كان بعد انقضاء الحرب ، وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشىء مما ذكرنا (قوله إلا أن يعلم أنه قتل بحديدة ظلما) أى ويعلم قاتله عينا . أما مجرد وجدانه مذبوحا لايمنع غسله وقد يستفاد هذا من قوله لأن الواجب فيه القصاص لأن وجوبه إنما يتحقق على القاتل المعين ، هذا

وقوله (ولو أوصى بشىء من أمور الآخرة) إنما قيد بأمور الآخرة لأنه إذا أوصى بشىء من أمور الدنيا يغسل بالاتفاق. وقوله (إلا إذا علم أنه قتل بحديدة ظلما) أى حينئذ لايغسل قيل هذا إذا علم قاتله عينا . وأما إذا علم أنه قتل بحديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما أن الواجب هناك الدية والقسامة على أهل المحلة ، ولفظ الكتاب يشير إلى هذا لأنه قال (لأن الواجب فيه القصاص) لاقصاص يجب إلا على القاتل المعلوم (وهو) أى القصاص (عقوبة والقاتل لايتخلص عن العقوبة ظاهرا) أما فى الدنيا إن وقع الاستيفاء أو فى العقبى إن لم يستوف ، فلو كان وجوب القصاص مانعا عن الشهادة لانسد بابها وهو باطل ، فإن قيل من وجب بقتله القصاص ليس فى معنى شهداء أحد إذ لم يجب بقتلهم شىء ، ومن ليس فى معناهم يغسل . أجيب بأن فائدة القصاص ترجع إلى ولى القتيل وسائر الناس دون القتيل فلم يحصل له بالقتل شىء كما لم يحصل لشهداء أحد ، بخلاف الدية فإن نفعها يعود إلى الميت حتى تقضى ديونه وتنفذ وصاياه . وقوله (وعند أبى يوسف ومحمد مالا يلبث بمنزلة السيف) يعنى لايشترط فى قتيل وجد فى المصر أن يقتل بحديدة عندهما ، بل المثقل من الحجر والخشب مثل السيف عندهما حتى لايغسل القتيل ظلما فى المصر إذا عرف قاتله وعلم أنه قتله بالمثقل لوجوب القصاص عندهما . وعند أبى حنيفة لايجب القصاص

(قوله قيل هذا إذا علم قاتله عينا الخ) أقول : كذا فى النهاية وفى شرح الكاكى وتاج الشريعة والإتقانى .

(ومن قتل فى حدّ أو قصاص غسل وصلى عليه) لأنه باذل نفسه لإيفاء حق مستحق عليه . وشهداء أحد بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضاة الله تعالى فلا يلحق بهم (ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصلّ عليه) لأن عليا رضى الله عنه لم يصلّ على البغاة .

(باب الصلاة فى الكعبة)

(الصلاة فى الكعبة جائزة فرضها ونفلها) خلافا للشافعى فيهما .

إذا عنى بالقصاص استيفاءه على ولىّ الأمر لا تسليم القاتل نفسه له (قوله لأنه باذل نفسه) وقد صح أنه عليه الصلاة والسلام غسل ماعزا (قوله لأن عليا الخ) غريب ، والله أعلم .

[فرع] من قتل نفسه عمدا اختلف فيه المشايخ . قيل يصلى عليه . وقيل لا . ومنهم من حكى فيه خلافا بين أبى يوسف وصاحبيه . فعنده لا يصلى عليه . وعندهما يصلى عليه لأبى يوسف أنه ظالم بالقتل فيلحق بالباغى . ولهما أن دمه هدر فصار كما لو مات حتف أنفه . وفى صحيح مسلم ما يؤيد قول أبى يوسف عن جابر بن سمرة قال « أتى النبى صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصلّ عليه » .

(باب الصلاة فى الكعبة)

(قوله خلافا للشافعى) سهو ، فإن الشافعى رحمه الله يرى جواز الصلاة فيها . وقوله تعالى ـ أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود ـ ظاهر فيه لأن الأمر بالتطهير للصلاة فيه ظاهر فى صحة الصلاة فيه . وفى الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر « أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو وأسامة وبلال

فى القتل بالمثقل ويعرف فى الجنايات . وقوله (ومن قتل فى حدّ أو قصاص غسل) لما روى « أن ماعزا رضى الله عنه لما رجم جاء عمه إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : قتل ماعز كما تقتل الكلاب فماذا تأمرنى أن أصنع به ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الأرض لوسعتهم ، اذهب فغسله وكفنه وصلّ عليه » ولأنه باذل نفسه لإيفاء حق مستحق ، ومن كان كذلك لم يكن فى معنى شهداء أحد لأنهم بذلوا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله فلا يلحق بهم . وقوله (ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصلّ عليه) وقال الشافعى : يصلى عليه لأنه مؤمن ، إلا أنه مقتول بحق فهو كالمقتول فى رجم أو قصاص . ولنا أن عليا رضى الله عنه لم يصلّ على البغاة ولم يغسلهم فقيل له : أهم كفار ؟ فقال لا ، ولكنهم إخواننا بغوا علينا أشار إلى أنه إنما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم وزجرا لغيرهم ، وهو نظير المصلوب يترك على خشبة عقوبة له وزجرا لغيره . والله أعلم .

(باب الصلاة فى الكعبة)

قد تقدم فى أوّل باب صلاة الجنازة وجه تأخير هذا الباب فلا نعيده (الصلاة فى الكعبة جائزة فرضها ونفلها) عندنا خلافا للشافعى . قال صاحب النهاية : كأن هذا اللفظ وقع سهوا من الكاتب ، فإن الشافعى يرى جواز الصلاة فى الكعبة فرضها ونفلها ، كذا أورده أصحاب الشافعى فى كتبهم ، ولم يورد أحد من علمائنا أيضا هذا الخلاف فيما عندى من الكتب . وأجيب بأن مراده ما إذا توجه إلى الباب وهو مفتوح ، وليست العتبة مرتفعة قدر

ولمالك فى الفرض لأنه عليه الصلاة والسلام صلى فى جوف الكعبة يوم الفتح . ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن استيعابها ليس بشرط (فإن صلى الإمام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره إلى ظهر الإمام جاز) لأنه متوجه إلى القبلة ، ولا يعتقد إمامه على الخطإ

وعثمان بن طلحة وأغلقها عليه ، ثم مكث فيها ، قال ابن عمر : فسألت بلالا حين خرج : ماصنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : جعل عمودين عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه ثم صلى » وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ، وكان هذا يوم الفتح على ماصرحا به عن أيوب عن نافع عن ابن عمر ، فهذا وغيره فى الصحيحين يعارض روايتهما عن ابن عباس « أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة وفيها ست سوار . فقام عند سارية فدعا ولم يصل » ويقدم عليه بأنه مثبت وهو أولى من النافى . ومن تأوّل حديث بلال بأنه أراد بالصلاة الدعاء فخروج عن الظاهر . فإن قيل : يرتكب للجمع بين الأحاديث . قيل تأويل ينفيه الصريح وهو مافى البخارى عن ابن عمر قال « فسألت بلالا : صلى النبى صلى الله عليه وسلم فى الكعبة ؟ قال : نعم ركعتين بين الساريتين على يساره إذا دخلت ، ثم خرج فصلى فى وجه الكعبة ركعتين » لكنه معارض بما فى حديث أيوب فى الصحيحين من قول ابن عمر « ونسيت أن أسأله كم صلى » وما قد يقال عدم سؤاله لايستلزم عدم إخباره ليس بشىء لمن تأمل السياق فالأولى أن يجمع بينهما بأنه صلى الله عليه وسلم دخلها يوم النحر فلم يصل . ودخلها من الغد فصلى ، وذلك فى حجة الوداع ، وهو مروى عن ابن عمر بإسناد حسن أخرجه الدارقطنى فيحمل حديث ابن عباس عليه (قوله لأن استيعابها ليس بشرط) خرج به الجواب عما يقال : تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار أنه مستدبر بعضها

مؤخرة الرحل ، وهو خير من الحمل على السهو إلا أن إطلاق الكلام ينافيه . قوله (ولمالك فى الفرض) يعنى أنه يجوز النفل فى جوف الكعبة ولا يجوز الفرض . ويقول الصلاة فيها جائزة من حيث أنه استقبل بعضا ، وفاسدة من حيث أنه استدبر آخر ، والترجيح لجانب الفساد احتياطا فى أمر العبادة ، وهو القياس فى النفل أيضا إلا أنه ترك لورود الأثر فيه ، ومبناه على المساهلة فإنه يجوز قاعدا مع القدرة على القيام ، والفرض ليس فى معناه ليلحق به ولنا « أنه عليه الصلاة والسلام صلى فى جوف الكعبة الفرض يوم الفتح » رواه بلال ولئن كان نفلا فالفرض فى معناه فيما هو من شرائط الجواز دون الأركان ، ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن استيعابها ليس بشرط كما لو صلى خارجها ، والاستدبار إنما يوجب الفساد إذا لم يستقبل بعضها لانتفاء المأمور به وهو استقبال شطر منها ، وأما إذا استقبل فممنوع لأنه أتى بما أمر به . وقوله (فإن صلى الإمام بجماعة فيها) الصلاة بالجماعة فى جوف الكعبة لايخلو عن وجوه أربعة : إما أن يكون وجهه إلى ظهر الإمام ، أو إلى وجه الإمام أو يكون ظهره إلى ظهر الإمام ، أو إلى وجه الإمام . والأول والثالث جائز بلا كراهة ، والثانى بكراهة والرابع لايجوز . أما جواز الأول فظاهر . وأما جواز الثانى فلوجود المتابعة وانتفاء المانع وهو التقدم على الإمام . وأما كراهته فلشبهه بعابد الصورة بالمقابلة فينبغى أن يجعل بينه وبين الإمام سترة تحرزا عن ذلك . وأما جواز الثالث فلما ذكره فى الكتاب أنه متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ . قيل وهذا ليس بكاف لأن من جعل ظهره إلى وجه الإمام وهو الوجه الرابع متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ ومع ذلك لاتجوز صلاته ، وكان الواجب أن يقول وهو غير متقدم عليه . والجواب أنه لما علل عدم الجواز فى الوجه الرابع بالتقدم على الإمام دل على أنه

بخلاف مسئلة التحرى (ومن جعل منهم ظهره إلى وجه الإمام لم تجز صلاته) لتقدمه على إمامه (وإذا صلى الإمام فى المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة وصلوا بصلاة الإمام ، فمن كان منهم أقرب إلى الكعبة من الإمام جازت صلاته إذا لم يكن فى جانب الإمام) لأن التقدم والتأخر إنما يظهر عند اتحاد الجانب (ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلاته) خلافا للشافعى لأن الكعبة هى العرصة ، والهواء إلى عنان السماء عندنا دون البناء لأنه ينقل : ألا ترى أنه لو صلى على جبل أبى قبيس جاز ولا بناء بين يديه ، إلا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم ، وقد ورد النهى عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم .

ومستقبل بعضها ، فتضمن منع كون استدبار بعضها مانعا ، بل المانع عدم الشرط والشرط استقبال البعض وقد وجد فلم يتحقق مانع (قوله لأنه ينقل) ويحوّل والقبلة لاتتحوّل فى غير الضرورة حتى لو نقل تلك الأحجار وجب التوجه إلى خصوص ذلك المكان ، ولو صلى على جبل أرفع من الكعبة جازت ، فيلزم من مجموع هاتين أن القبلة هى تلك العرصة إلى عنان السماء (قوله وقد ورد النهى الخ) أخرج ابن ماجه فى سننه عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « سبع مواطن لاتجوز الصلاة فيها ، ظهر بيت الله ، والمقبرة ، والمزبلة ،

مانع فاقتصر على ذكره فى الأول اعتمادا على أنه يفهم من الثانى. وقوله (بخلاف مسئلة التحرى) يعنى إذا صلوا فى ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره إلى ظهر الإمام وهو يعلم حاله ، فإنه لاتجوز صلاته لأنه اعتقد أن إمامه على الخطإ ، وقد مر فى باب شروط الصلاة ، وقد ظهر وجه عدم جواز الوجه الرابع من هذا . وأما إذا كان على يمين الإمام أو يساره فهو أيضا جائز وهو ظاهر . وقوله (فإذا صلى الإمام فى المسجد الحرام وتحلق الناس حول الكعبة) فى بعض النسخ فتحلق ، وهو ظاهر لأنه عطف على قوله صلى . وقوله (فمن كان منهم أقرب) جزاء إذا صلى الإمام وأما قوله (تحلق) بلا فاء ، فقال بعضهم : حال بتقدير قد وقوله فمن كان جزاء الشرط ، وقال بعضهم : هو جزء الشرط وقوله فمن كان جملة أخرى شرطية عطفت على الأولى . وقوله (إذا لم يكن فى جانب الإمام) يشير إلى أنه إذا كان فى جانبه لم يجز لوجود التقدم لأن التقدم والتأخر إنما يظهر عند اتحاد الجانب . قال بعض الشارحين : لأن التقدم والتأخر من الأسماء الإضافية فلا يظهر إلا عند اتحاد الجهة ، وفيه نظر لأنهما من الأسماء الإضافية وليس للإضافة تقييد بجهة . وقال بعضهم لأنه عند اتحاد الجهة كان فى معنى من جعل ظهره إلى وجه الإمام وهو جيد . وقوله (ومن صلى على ظهر الكعبة) أى على سطحها ، ولعله اختار لفظ الظهر لورود لفظ الحديث به على ماذكره أراد أن من صلى على سطح الكعبة (جازت صلاته) عندنا وإن لم يكن بين يديه سترة . وقال الشافعى : لايجوز إلا أن يكون بين يديه سترة بناء على أن المعتبر فى جواز التوجه إليها للصلاة البناء . وعندنا أن القبلة هى الكعبة والكعبة هى العرصة والهواء إلى عنان السماء ، ولا معتبر بالبناء لأنه ينقل ؛ ألا ترى أن من صلى على أبى قبيس جازت صلاته ولا شىء من بناء الكعبة بين يديه فدل على أنه لامعتبر بالبناء . وقوله (إلا أنه يكره) استثناء من قوله جازت صلاته ، وتذكير الضمير بتأويل فعل الصلاة وأدائها (لما فيه) أى فى التعلى على ظهر الكعبة (من ترك التعظيم وقد ورد النهى عنه) قيل أى عن ترك التعظيم ، وقيل عن

(قوله وفيه نظر لأنهما من الأسماء الإضافية وليس للإضافة تقييد بجهة) أقول : فيه بحث .

كتاب الزكاة

(الزكاة واجبة على الحرّ العاقل البالغ المسلم إذا ملك نصابا ملكا تاما وحال عليه الحول) أما الوجوب فلقوله

والمجزرة ، والحمام وعطن الإبل ومحجة الطريق » وأشار الترمذى إلى هذا الطريق وأعلّ بأبى صالح كاتب الليث وهو مختلف فيه . قال صاحب التنقيح : وأما أبو صالح كاتب الليث فقد وثقه جماعة وتكلم فيه آخرون .

كتاب الزكاة

هى فى اللغة الطهارة ـ قد أفلح من تزكى ـ والنماء : زكا الزرع إذا نمى . وفى هذا الاستشهاد نظر لأنه ثبت الزكاء بالهمز بمعنى النماء ، يقال زكا زكاء فيجوز كون الفعل المذكور منه لامن الزكاة ؛ بل كونه منها يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكاة فى معنى النماء ، ثم سمى بها نفس المال المخرج حقا لله تعالى على ماانذكر فى عرف الشارع ، قال تعالى ـ وآتو الزكاة ـ ومعلوم أن متعلق الإيتاء هو المال ، وفى عرف الفقهاء هو نفس فعل الإيتاء لأنهم يصفونه بالوجوب ، ومتعلق الأحكام الشرعية أفعال المكلفين ، ومناسبته للغوى أنه سبب له إذ يحصل به النماء . بالإخلاف منه تعالى فى الدارين والطهارة للنفس من دنس البخل والمخالفة ، وللمال باخراج حق الغير منه إلى مستحقه : أعنى الفقراء . ثم هى فريضة محكمة ، وسببها المال المخصوص : أعنى النصاب النامى تحقيقا أو تقديرا ولذا يضاف إليه فيقال زكاة المال . وشرطها الإسلام ، والحرية ، والبلوغ ، والعقل ، والفراغ من الدين . وتقريره ظاهر من

أداء الصلاة على ظهرها . وروى عن أبى هريرة أنه قال « نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فى سبعة مواطن المجزرة ، والمزبلة ، والمقبرة ، والحمام ، وقوارع الطريق ، ومعاطن الإبل ، وفوق ظهر بيت الله الحرام » .

كتاب الزكاة

قرن الزكاة بالصلاة اقتداء بكتاب الله تعالى فى قوله ـ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ـ ولأن الصلاة حسنة لمعنى فى نفسها بدون الواسطة ، والزكاة ملحقة بها وموضعه أصول الفقه . والزكاة فى اللغة : عبارة عن النماء ، يقال زكا الزرع إذا نمى ، وفى عرف الفقهاء : اسم لفعل أداء حق يجب للمال يعتبر فى وجوبه الحول والنصاب لأنها توصف بالوجوب ، وهو من صفات الأفعال دون الأعيان ، وقد يطلق على المال المؤدى لأن الله تعالى قال ـ وآتو الزكاة ـ ولا يصح الإيتاء إلا فى العين ، وسببها ملك النصاب النامى ، وشرطها الحرية والبلوغ والعقل والإسلام والخلو عن الدين وكمال نصاب حولى . وصفتها الفرضية ، وحكمها الخروج عن عهدة التكليف فى الدنيا والنجاة من العقاب والوصول إلى الثواب فى العقبى . قال (الزكاة واجبة على الحرّ) أى فريضة لازمة بالكتاب وهو قوله تعالى ـ وآتوا الزكاة ـ والسنة المعروفة وهى « بنى الإسلام على خمس » الحديث وإجماع الأمة

كتاب الزكاة

(قوله والزكاة فى اللغة عبارة عن النماء ، يقال زكا الزرع إذا نمى) أقول : مصدر زكا الزرع هو الزكاء والزكو ، ولم يذكر علماء اللغة الزكاة فى مصدره (قوله وسببها ملك النصاب النامى) أقول : من إضافة الصفة إلى الموصوف : أى النصاب النامى المملوك فإنه هو السبب

تعالى ـ وآتوا الزكاة ـ ولقوله عليه الصلاة والسلام « أدّوا زكاة أموالكم » وعليه إجماع الأمة . والمراد بالواجب الفرض لأنه لا شبهة فيه . واشتراط الحرية لأن كمال الملك بها ، والعقل والبلوغ لما نذكره . والإسلام لأن الزكاة عبادة ولا تتحقق من الكافر . ولا بد من ملك مقدار النصاب

الكتاب (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا الخ) عن سليم بن عامر قال : سمعت أبا أمامة رضى الله عنه يقول « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فى حجة الوداع فقال : اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وأدوا زكاة أموالكم وأطيعوا إذا أمرتم تدخلوا جنة ربكم » قال : قلت لأبى أمامة منذ كم سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : سمعته وأنه ابن ثلاثين سنة . رواه الترمذى وصححه . وروى من حديث غير أبى أمامة أيضا (قوله والمراد بالواجب الفرض) لقطعية الدليل إما مجاز فى العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب أن بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت بأخبار الآحاد ، أو حقيقة على ما قال بعضهم : إن الواجب نوعان : قطعى ، وظنى . فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما أعم وهو حقيقة فى كل نوع (قوله لأن كمال الملك بها) مقتضى الظاهر أن يقول لأن الملك بها ، فكأنه عمم الملك فى الملك يدا ، فلو قال على هذا التقدير لأن الملك بها لم يصدق لثبوته دونها فى المكاتب فإنه مالك يدا إذ ليس بحر . ثم لم يتكلم على قيد التمام وهو مخرج لملك المكاتب فيخرج حينئذ مرتين ، وهذا أعم إخراجا فإنه يخرج أيضا النصاب المعين من السائمة الذى تزوجت عليه المرأة ولم تقبضه حتى حال عليه الحول فإنه لازكاة فيه عليها عند أبى حنيفة ، خلافا لهما لأن الملك وإن تحقق بذلك لكنه غير كامل بالنظر إلى ماهو المقصود وصيرورته نصاب الزكاة ينبنى على تمام المقصود به لا على مجرد الملك ولذا لم يجب فى الضمار . ويخرج أيضا المشترى للتجارة إذا لم يقبض حتى حال حول لا زكاة فيه إذ لم يستفد ملك التصرف وكمال الملك بكونه مطلقا للتصرف وحقيقته مع كونه حاجزا ، ويخرج المال المشتغل بالدين لذلك ، إذ صاحب الدين مستحق أخذه من غير قضاء ولا رضاء وهذا يصيره كالوديعة والمغصوب ، بخلاف الموهوب ، فإنه يجب عليه فى مال الهبة بعد الحول ، وإن تمكن الواهب من الرجوع لأنه لايتملكه إلا بقضاء أو رضاء . ولا يخرج ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا : لو أن سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه . ولا يخفى أن هذا على قول أبى حنيفة إن خلط دراهمه بدراهم غيره استهلاك ، أما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لأنه فرع الضمان ، ولا يورث عنه لأنه مال مشترك فإنما يورث حصة الميت منه . والله سبحانه أعلم . وإذ قد عرفت هذا فلو قيل تجب على المسلم البالغ المالك

لم ينكرها أحد من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ، وإنما عدل عن لفظ الفرض إلى الواجب إما لأن بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت بأخبار الآحاد ، أو لأن استعمال أحدهما فى موضع الآخر جائز مجازا ، وإنما قال ملكا تاما احترازا عن مال المكاتب فإنه ملك المولى ، وإنما للمكاتب فيه ملك اليد ، وعن مال المديون فإن

(قوله وإنما عدل عن لفظ الفرض إلى الواجب إما لأن بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت بأخبار الآحاد) أقول : لكن قال المصنف : والمراد بالوجوب الفرض لأنه لاشبهة فيه يأبى عن هذا التوجيه (قوله أو لأن استعمال أحدهما فىموضع الآخر الخ) أقول : هذا لايصلح أن يكون سببا للعدول (قوله وإنما قال ملكا تاما احترازا عن مال المكاتب) أقول : الاحتراز عنه قد حصل باشتراط الحرية .

لأنه عليه الصلاة والسلام قدّر السبب به . ولا بد من الحول لأنه لابد من مدة يتحقق فيها النماء . وقدّرها الشرع بالحول لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » ولأنه المتمكن به من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة ، والغالب تفاوت الأسعار فيها فأدير الحكم عليه . ثم قيل : هى واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر . وقيل على التراخى لأن جميع العمر وقت الأداء . ولهذا لاتضمن بهلاك

لنصاب ملكا تاما لكان أوجز . إذ يستغنى بالمالك عن الحر و بتمام الملك يخرج المكاتب ومن ذكرناه (قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم قدّر السبب به) له شواهد كثيرة ، ومنها حديث الخدرى قال : قال عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» وسيمرّ بك غيره من الشواهد (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة فى مال » الخ) روى مالك والنسائى عن نافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول » وأخرج أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحارث الأعور عن علىّ عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم » وساق الحديث ، وفيه بعد قوله ففيها نصف دينار « فما زاد فبحساب ذلك » قال : فلا أدرى أعلىّ يقول فبحساب ذلك أو رفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم . وليس فى مال زكاة حتى يحول عليه الحول ، والحارث وإن كان مضعفا لكن عاصم ثقة ، وقد روى الثقة أنه رفعه معه فوجب قبول رفعه . وردّ تصحيح وقفه . وروى هذا المعنى من حديث ابن عمر ومن حديث أنس وعائشة (قوله ولأنه الممكن من الاستنماء) بيان لحكمة اشتراط الحول شرعا ، وحقيقته أن المقصود من شرعية الزكاة مع المقصود الأصلى من الابتلاء مواساة الفقراء على وجه لايصير هو فقيرا بأن يعطى من فضل ماله قليلا من كثير . والإيجاب فى المال الذى لانماء له أصلا يؤدى إلى خلاف ذلك عند تكرر السنين خصوصا مع الحاجة إلى الإنفاق . فشرط الحول فى المعدّ للتجارة من العبد أو بخلق الله تعالى إياه لها ليتمكن من تحقيقها فى الوجود فيحصل النماء المانع من حصول ضد المقصود ، وقولهم فى النقدين خلقا للتجارة معناه أنهما خلقا للتوسل بهما إلى تحصيل غيرهما ، وهذا لأن الضرورة ماسة فى دفع الحاجة والحاجة فى المأكل والمشرب والملبس والمسكن وهذه غير نفس النقدين ، وفى أخذها على التغالب من الفساد مالا يخفى ، فخلق النقدان لغرض أن يستبدل بهما ماتندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة بهما فكانا للتجارة خلقة (قوله ثم قيل هى واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر) الدعوى مقبولة وهى قول الكرخى ، والدليل المذكور عليها غير مقبول ، فإن المختار فى الأصول أن مطلق الأمر لايقتضى الفور ولا التراخى ، بل مجرد طلب المأمور به فيجوز للمكلف كل من التراخى والفور فى الامتثال لأنه لم يطلب منه الفعل مقيدا بأحدهما فيبقى على خياره فى المباح الأصلى . والوجه المختار أن الأمر بالصرف إلى الفقير معه قرينة الفور وهى أنه لدفع حاجته وهى معجلة ، فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام . وقال أبو بكر الرازى : وجوب

صاحب الدين يستحقه عليه فيكون ملكه ناقصا وكلامه فيه ظاهر . وقوله (فأدير الحكم عليه) يعنى يكون الاعتبار به دون حقيقة الاستنماء ، حتى إذا ظهر النماء أو لم يظهر تجب الزكاة . وقوله (ثم قيل هى واجبة على الفور) وهو قول الكرخى ، فإنه قال : يأثم بتأخير الزكاة بعد التمكن . وروى عن محمد : من أخر الزكاة من غير عذر لاتقبل شهادته . وفرق بينها وبين الحج فقال : لايأثم بتأخير الحج ويأثم بتأخير الزكاة لأن فى الزكاة حق الفقراء فيأثم بتأخير

النصاب بعد التفريط (وليس على الصبي والمجنون زكاة) خلافا للشافعي رحمه الله فإنه يقول : هي غرامة مالية

الزكاة على التراخي لما قلنا من أن مطلق الأمر لايقتضي الفور فيجوز للمكلف تأخيره ، وهذا معنى قولهم مطلق الأمر للتراخي لا أنهم يعنون أن التراخي مقتضاه . قلنا إن لم يقتضه فالمعنى الذى عيناه يقتضيه وهو ظنى فتكون الزكاة فريضة وفوريتها واجبة فيلزم بتأخيره من غير ضرورة الإثم كما صرح به الكرخي والحاكم الشهيد فى المنتقى ، وهو عين ما ذكر الفقيه أبو جعفر عن أبي حنيفة أنه يكره أن يؤخرها من غير عذر ، فإن كراهة التحريم هى المحمل عند إطلاق اسمها عنهم ، ولذا ردوا شهادته إذا تعلقت بترك شيء كان ذلك الشيء واجبا لأنهما فى رتبة واحدة على ما مر غير مرة ، وكذا عن أبي يوسف فى الحج والزكاة ، فترد شهادته بتأخيرهما حينئذ لأن ترك الواجب مفسق ، وإذا أتى به وقع أداء لأن القاطع لم يوقته بل ساكت عنه . وعن محمد ترد شهادته بتأخير الزكاة لا الحج لأنه خالص حق الله تعالى والزكاة حق الفقراء . وعن أبي يوسف عكسه ، فقد ثبت عن الثلاثة وجوب فورية الزكاة والحق تعميم رد شهادته لأن ردها منوط بالمأثم . وقد تحقق فى الحج أيضا ما يوجب الفور مما هو غير الصيغة على ما نذكر فى بابه إن شاء الله . وما ذكر ابن شجاع عن أصحابنا أن الزكاة على التراخي يجب حمله على أن المراد بالنظر إلى دليل الافتراض : أى دليل الافتراض لايوجبها ، وهو لاينفى وجود دليل الإيجاب . وعلى هذا ماذكروا من أنه إذا شك هل زكى أو لا يجب عليه أن يزكى ، بخلاف مالو شك أنه صلى أم لا بعد الوقت لايعيد لأن وقت الزكاة العمر ، فالشك حينئذ فيها كالشك فى الصلاة فى الوقت ، والشك فى الحج مثله فى الزكاة . هذا ولا يخفى على من أنعم التأمل أن المعنى الذى قدمناه لايقتضى الوجوب لجواز أن يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف مكلف متراخيا ، إذ بتقدير اختيار الكل للتراخي وهو بعيد لايلزم اتحاد زمان أداء جميع المكلفين فتأمل وإذا أخر حتى مرض يؤدى سرا من الورثة ولو لم يكن عنده مال فأراد أن يستقرض لأداء الزكاة إن كان أكبر رأيه أنه يقدر على قضائه بالاجتهاد فيه كان الأفضل له الاستقراض ، وإن كان ظنه خلافه فالأفضل أن لا يستقرض لأن خصومة صاحب الدين أشد (قوله هى غرامة) حاصله إلحاق الزكاة بنفقة زوجة الصبي والمجنون وعشر أرضهما وخراجها فإنه يجب فى أرضهما العشر والخراج ، وكذا الأراضى الموقوفة على المساجد وجميع جهات البر والجامع أنها غرامة : أى حق مالى يلزم بسبب فى مالهما فيخاطب الولى بدفعه ، ويدل على الحكم المذكور أيضا مارواه الترمذى من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال : « ألا من ولى يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة » قلنا أما الحديث فضعيف . قال الترمذى : إنما يروى الحديث من هذا الوجه وفى إسناده مقال لأن المثنى يضعف فى الحديث . قال صاحب التنقيح : قال مهنأ : سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال : ليس بصحيح . وللحديث طريقان آخران عند الدارقطنى وهما

حقهم . وأما الحج فخالص حق الله تعالى . وروى هشام عن أبي يوسف أنه لايأثم بتأخير الزكاة ويأثم بتأخير الحج ، لأن الزكاة غير موقتة ، أما الحج فهو موقت كالصلاة ، فربما لايدرك الوقت فى المستقبل ، وموضعه أصول الفقه . وقوله (وليس على الصبي والمجنون زكاة) هو الموعود بقوله لما نذكره وقوله (هى غرامة مالية)

(قال المصنف : خلافا للشافعي فإنه يقول هى غرامة مالية) أقول : قال العلامة الكاكى : أى وجوب مالى ، وفى المغرب الغرامة إلزام شيء ليس عليه ، وفى الكافى وهذا اللفظ ترك الأدب لأن الزكاة ليست بغرامة بدليل قوله تعالى — ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما — ذم الله تعالى قول الأعراب انتهى الظاهر أنه أراد بالغرامة معنى المؤنة قال فى الإيضاح : والخلاف بيننا وبينه راجع إلى أصل وهو أن الواجب

فتعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج. ولنا أنها عبادة فلا تتأدى إلا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ، ولا اختيار لهما لعدم العقل ؛

ضعيفان باعترافه . وأما القياس فنمنع كون ماعينه تمام المناط فإنه منقوض بالذمى لايؤخذ من ماله الزكاة . فلو كان وجوبها بمجرد كونها حقا ماليا يثبت للغير لصح أداؤها منه بدون الإسلام . بل وأجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحوذلك . وحين لم يكن كذلك علم أنه اعتبر فيها وصف آخر لايصح مع عدمه وهو وصف العبادة الزائل مع الكفر . قال عليه الصلاة والسلام « بنى الإسلام على خمس » وعدّ منها الزكاة كالصلاة والحج والصوم فتكون موضوعة عن الصبى . قال عليه الصلاة والسلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبى حتى يحتلم . وعن المجنون حتى يعقل » رواه أبو داود والنسائى والحاكم وصححه ، واعتبار تعلق خطاب الدفع الذى هو عبادة بالولى ابتداء لابطريق النيابة ليدفع به هذا . وما يقال المعتبر فى الأداء نية الأصل لا النائب جائز لكن الكلام فى ثبوت مفيد وقوع هذا الجائز . إذ بمجرد الجواز لايلزم الوجود شرعا فلا يفيد ماذكروه المطلوب ولم يوجد . فإن الحديث لم يثبت والقياس لم يصح كما سمعت . على أنه لو صح لم يقتض إلا وجوب الأداء على الولى نيابة كما هو فى المقيس عليه من نفقة الزوجة . وهل يكون تصرف الإنسان فى مال غيره إلا بطريق النيابة وبه يفارق تصرفه فى مال نفسه . وما روى عن عمر وابنه رضى الله عنهما وعائشة رضى الله عنها من القول بوجوبها فى مالهما لايستلزم كونه عن سماع ، إذ قد علمت إمكان الرأى فيه فيجوز كونه بناء عليه ، فحاصله قول صحابى عن اجتهاد عارضه رأى صحابى آخر . قال محمد بن الحسن فى كتاب الآثار : أخبرنا أبوحنيفة ، حدثنا ليث بن أبى سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال : ليس فى مال اليتيم زكاة . وليث كان أحد العلماء العباد ، وقيل اختلط فى آخر عمره . ومعلوم أن أبا حنيفة لم يكن ليذهب فيأخذ عنه فى حال اختلاطه ويرويه وهو الذى شدّد فى أمر الرواية مالم يشدده غيره على ماعرف . وروى مثل قول ابن مسعود عن ابن عباس تفرد به ابن لهيعة ؛ وفى ابن لهيعة ماقدمناه غير مرة . وحاصل مانقول فى نفى الزكاة عنهما أن نفى العبادة عنهما بالنافى الثابت وعن وليهما ابتداء على العدم الأصلى لعدم سلامة مايفيد ثبوته عليه ابتداء . وأما إلحاقهما بالمكاتب فى نفى الوجوب

أى وجوب شىء مالى استعار لفظ الغرامة للوجوب لما أن حقيقة الغرامة هى أن يلزم الإنسان ماليس عليه كأنه يقول الزكاة واجب مالى وكل ماهو واجب مالى يجب عليه كنفقة الزوجات والعشر والخراج فالزكاة تجب عليه ويؤدى عنه الولى ، وهو قول ابن عمر وعائشة (ولنا أنها عبادة) لأن العبادة ما يأتى به المرء على خلاف هوى نفسه تعظيما لأمر ربه والزكاة كذلك وقد قال صلى الله عليه وسلم « بنى الإسلام على خمس » الحديث . وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هى وكل ماهو عبادة (لا يتأدى إلا بالاختيار تحقيقا للابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل)

عنده مؤنة تجب حقا للفقير هذا النقل عن الإيضاح فى شرح الكاكى (قال المصنف : ولنا أنها عبادة) أقول : أى ليست بغرامة ، والمراد أنها عبادة تكليفية يدل على ذلك قوله تحقيقا لمعنى الابتلاء ، فلا يرد صلاة الصبى وصومه نقضا على الدليل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم « بنى الإسلام على خمس » الحديث ، وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هى) أقول : القران فى النظم لايقتضى القران فى الحكم ، والأولى أن يقال : وإذا كانت مبنى الإسلام تكون عبادة بلا شبهة (قوله ولا اختيار لهما الخ) أقول : قوله ولا اختيار لهما : أى الاختيار الكامل الذى هو مدار التكليف ، فلا يرد النقض بصلاته وصومه فتأمل .

بخلاف الخراج لأنه مؤنة الأرض ، وكذا الغالب فى العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع . ولو أفاق فى بعض السنة فهو بمنزلة إفاقته فى بعض الشهر فى الصوم .

بجامع نقصان الملك لثبوت لازم النقصان من عدم جواز تبرعاتهما بل أدنى لعدم نفاذ تصرفاتهما فيه ، بخلاف المكاتب ففيه نظر . فإن المؤثر فى عدم الوجوب على المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان المسبب عنه ، بل النقصان المسبب عن كونه مديونا أو لأن ملكه باعتبار اليد فقط للتردد فى قرار الملك لتجويز عجزه فيصير للسيد ملكا وهو ليس ملكا حقيقيا أصلا . بخلاف الصبى والمجنون بقى إيراد العشر والخراج يتوجه على وجه الإلزام فاو تم واعترفنا بالخطإ فى إيجابهما فى أرضهما لم يضرنا فى المتنازع فيه . ثم جوابه عدم معنى العبادة فى الخراج بل هى مؤنة محضة فى الأرض وقصوره فى العشر لأن الغالب فيه معنى المؤنة ، ومعنى العبادة فيه تابع . فالمالك ملكهما بمؤنتهما كما يملك العبد ملكا مصاحبا بها لأن المؤنة سبب بقائه فتثبت مع ملكه . وكذا الخراج سبب بقاء الأراضى فى أيد ملاكها لأن سببه بقاء الذب عن حوزة دار الإسلام وهو بالمقاتلة وبقاؤهم بمؤنتهم والخراج مؤنتهم باتفاق الصحابة على جعله فى ذلك والعشر للفقراء الذبهم بالدعاء . قال عليه الصلاة والسلام « إنما تنصر هذه الأمة بضعيفها بدعوتهم » الحديث . والزكاة وإن كانت أيضا للفقراء لكن المقصود من إيجاب دفعها إليهم فى حقه الابتلاء بالنص المفيد لكونها عبادة محضة وهو « بنى الإسلام » الحديث . وفى حقهم سد حاجتهم والمنظور إليه فى عشر الأراضى الثانى لأنه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة ، وقد عهد تقرير المؤنة فى الأرض فيكون محل النظر على المعهود ، غير أن خصوص المصرف وهم الفقراء يوجب فيه معنى العبادة ، وهذا القدر لايستلزم سوى أدنى مايتحقق به معناها وهو بكونه تبعا فكان كذلك (قوله ولو أفاق) أى المجنون . اعلم أن الوجوب مطلقا لايسقط بالعجز عن الأداء للعجز عن استعمال العقل ، بل إذا كان حكمه وهو وجوب الأداء يتعذر متعلقه وهو الأداء امتثالا مع عدم العقل بشرط تذكره نحو أن يكون من العبادات المحضة فإن المقصود

وهو قول على وابن عباس رضى الله عنهما . فان قيل : الصلاة والصوم والإيمان على أصلكم يصح من الصبى ، فإما أن يكون باختيار أو غيره فإن كان الأول فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار ، وإن كان الثانى انتقض قولكم وكل ماهو عبادة لايتأدى إلا بالاختيار . فالجواب أنها إنما تصح باختيار قوله فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار . قلنا : غير متصور لأن ذلك اختيار لايستلزم ضررا لعدم الوجوب عليه ، وهذا الاختيار يستلزم الضرر فلا يكون مثل ذلك . وقوله (بخلاف الخراج) جواب عن قوله وصار كالعشر والخراج . وقوله (وكذا الغالب فى العشر معنى المؤنة) لما أن سبب وجوب العشر الأرض النامية بالخارج ، فباعتبار الأرض وهى الأصل كانت المؤنة أصلا ، وباعتبار الخارج وهو وصف الأرض كان شبيهها بالزكاة والوصف تابع للموصوف فكان معنى العبادة تابعا . فإن قيل : سبب وجوب الزكاة النصاب النامى والنصاب أصل والنماء وصف ومع ذلك لم يكن فى الزكاة معنى المؤنة أصلا . فالجواب أن المؤنة مايحتاج إليه للبقاء كالنفقة ، والزكاة ليست سببا لبقاء المال وتمامه قررناه فى التقرير . وقوله (ولو أفاق) يعنى المجنون (فى بعض السنة فهو بمنزلة الإفاقة فى بعض الشهر) يعنى إذا كان مفيقا فى جزء من السنة أولها أو آخرها قل أو كثر بعد ملك النصاب تلزمه الزكاة . كما لو أفاق فى جزء من

(قوله فالجواب أن المؤنة ما يحتاج إليه للبقاء كالنفقة والزكاة ليست سببا لبقاء المال الخ) أقول : وكذا النفقة ليست سببا لبقاء المال بل لبقاء

وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يعتبر أكثر الحول ولا فرق بين الأصلي والعارضي . وعن أبي حنيفة أنه إذا بلغ مجنونا يعتبر الحول من وقت الإفاقة بمنزلة الصبي إذا بلغ

من إيجابها إيجاب نفس الفعل ابتلاء ليظهر العاصي من المطيع . وهذا لايتحقق إلا عن اختيار صحيح وهو لايمكن بدون العقل ، وإنما انتفى الوجوب لانتفاء حكمه لأنه المقصود منه وإن وجد السبب كما ينتفي لانتفاء محله ، بخلاف ما المقصود منه المال ووصوله إلى معين كالخراج والنفقات وضمان المتلفات والعشر فإنه لايتعذر معه حكمه وهو الإيصال فإنه مما يحصل بالنائب فأمكن ثبوت حكم الوجوب مطلقا : أعني وجوب الأداء دون عقل ، بخلاف العبادات المحضة فإن اختيار النائب ليس هو اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله طاعة من عليه إلا إذا كان استنابه عن اختيار صحيح ولا يكون ذلك إلا بالعقل ، ثم مايتعذر الأداء فيه عند عدم العقل إنما يسقط الوجوب بشرطين أن يكون الجنون أصليا وهو المتصل بالصبي إن بلغ مجنونا أو عارضيا طال ، وأن يكون تبقية الوجوب يستلزم الحرج في فعل المأمور به ، أما الأول فلأن العارض إذا لم يطل عدّ عدما شرعا كالنوم لايسقط الوجوب ، ويجب على النائم القضاء وذلك لأنه يتوقع زواله في كل ساعة ، بخلاف الطويل في العادة . والجنون ينقسم إلى مديد وقصير فألحق المديد بالصبا فيسقط معه أصل الوجوب . والقصير بالنوم بجامع أن كلا عذر يعجز عن الأداء زال قبل الامتداد . وأما الثاني فلأن الوجوب لفائدته وهي الأداء أو القضاء . فما لم يتعذر الأول ويثبت طريق تعذر الثاني لاتنتفي الفائدة فلا ينتفي هو . وطريق تعذره أن يستلزم حرجا وهو بالكثرة ولا نهاية لها ، فاعتبرنا الدخول في حدّ التكرار ، فلذا قدرناه في الصلاة بالستّ على ما مرّ في باب صلاة المريض ، وفي الصوم بأن يستوعب الشهر . وفي الزكاة أن يستغرق الحول عند محمد ، وهو رواية عن أبي يوسف وأبي حنيفة وهو الأصح لأن الزكاة تدخل في حدّ التكرار بدخول السنة الثانية . وفيه نظر ، فإن التكرار بخروج الثانية لابدخولها لأن شرط الوجوب أن يتم الحول . فالأولى أن المعتبر في الزكاة والصوم نفس وقتهما ووقتهما مديد فاعتبر نفسه ، فقلنا إنما يسقط باستيعاب الجنون وقتهما ، حتى لو كان مفيقا في جزء من الشهر وجنّ في باقي أيامه لزمه قضاء كله . وفي الزكاة في السنة كلها . وروى هشام عن أبي يوسف أن امتداد الجنون بوجوده في أكثر السنة ونصف السنة ملحق بالأقل لأن كل وقتها الحول لكنه مديد جدا فقدّرنا به ، والأكثر يقام مقام الكل فقدّرنا به تيسيرا ، فإن اعتبار أكثره أخفّ

شهر رمضان في يوم أو ليلة لزمه صوم الشهر كله في قول محمد ورواية عن أبي يوسف لما أن السنة للزكاة بمنزلة الشهر للصوم ، والإفاقة في جزء من الشهر كالإفاقة في جميعه في وجوب صوم جميع الشهر فكذا هذا (وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الحول) فإن كان مفيقا فيه فقد غابت الصحة الجنون فصار كجنون ساعة فوجبت الزكاة ، وإن كان مجنونا فيه كان كالمجنون في جميع السنة (ولا فرق بين) الجنون (الأصلي) وهو أن يدرك مجنونا (والعارضي) وهو أن يدرك مفيقا ثم يجن على ظاهر الرواية : يعني إذا أفاق في بعض السنة وجبت الزكاة سواء كان الجنون أصليا أو عارضيا لما ذكرنا ، وكذا على قول أبي يوسف لأن المعتبر عنده الإفاقة في أكثر الحول من غير نظر إلى الأصلي والعارض (وعن أبي حنيفة) في الأصلي (أنه يعتبر الحول من وقت الإفاقة بمنزلة الصبي إذا بلغ) لأن التكليف لم يسبق هذه الحالة فصارت الإفاقة بمنزلة بلوغ الصبي ، وأما إذا طرأ الجنون فإن استمر

الزوجة مثلا ، وكذا الزكاة لبقاء الفقراء (قوله وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الحول الخ) أقول : النصف كالأكثر في حق الجنون يفهم

(وليس على المكاتب زكاة) لأنه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافى وهو الرق . ولهذا لم يكن من أهل أن يعتق عبده (ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكاة عليه) وقال الشافعى : تجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام . ولنا أنه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة (وإن كان ماله أكثر من دينه زكى الفاضل إذا بلغ نصابا) لفراغه عن الحاجة الأصلية ،

على المكلف من اعتبار الكل لأنه أقرب إلى السقوط . والنصف ملحق بالأقل . ثم إن محمدا لايفرق بين الأصلى وهو المتصل بزمن الصبا بأن جن قبل البلوغ فبلغ مجنونا . والعارض بأن بلغ عاقلا ثم جن فيما ذكرنا من الحكم وهو ظاهر الرواية . وخص أبو يوسف الحكم المذكور بالعارض لأنه الملحق بالعوارض . أما الأصلى فحكمه حكم الصبا عنده فيسقط الوجوب وإن قل ، ويعتبر ابتداء الحول من وقت الإفاقة كما يعتبر ابتداءه من وقت البلوغ ويجب بعد الإفاقة مابقى من الصوم لامامضى من الشهر ، ولا يجب مامضى من الصلاة مما هو أقل من يوم وليلة بعد البلوغ . وقيل على العكس . وروى عن أبى حنيفة أيضا كما ذكر المصنف وصاحب الإيضاح . وجه الفرق أن الجنون قبل البلوغ فى وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ضعفه الأصلى فكان أمرا أصليا فلا يمكن إلحاقه بالعدم كالصبى ، بخلاف الحاصل بعد البلوغ فإنه معترض على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن إلحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم . وقال محمد : الجنون مطلقا عارضى لأن الأصل فى الجبلة السلامة بل كانت متحققة فى الوجود وفواتها إنما يكون بعارض والجنون يفوتها فكان عارضا . والحكم فى العارض أنه يمنع الوجوب إذا امتد وإلا فلا (قوله لأنه ليس بمالك من كل وجه) أحسن من تعليلهم بأنه مصرف الزكاة بالنص لأنه لامنافاة فى العقل بين إيجاب الصدقة على من جوز له أخذها ولا فى الشرع كابن السبيل هذا . وأما العبد المأذون ، فإن كان يملكه فهو مشغول بالدين ، وإن كان يفضل عن دينه قدر نصاب فعلى المولى زكاته ، وكذا إن فضل أقل وعند المولى مال آخر ضمه إليه وزكى الجميع (قوله ولنا أنه مشغول) يتضمن تسليم أنه نصاب تام لأنه مرجع ضمير أنه ثم منع استقلاله بالحكم بإبداء انتفاء جزء العلة بادعاء أن السبب النصاب الفارغ عن الشغل أو إبداء المانع على تقدير استقلاله على قول مخصصى العلة

سنة سقط لأنه استوعب مدة التكاليف وهى الصلاة والصوم والحج . وإن كان أقل من ذلك لم يعتبر . قال (وليس على المكاتب زكاة) قد ذكرنا أن المكاتب ليس له ملك تام فلا تجب عليه الزكاة (ومن كان عليه دين يحيط بماله) وله مطالب من جهة العباد سواء كان لله كالزكاة أو للعباد كالقرض ، وثمن المبيع وضمان المتلفات وأرش الجراحة ومهر المرأة سواء كان من النقود أو من غيرها وسواء كان حالا أو مؤجلا (فلا زكاة عليه . وقال الشافعى : تجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام) فإن المديون مالك لماله لأن دين الحر الصحيح يجب فى ذمته ، ولا تعلق له بماله ولهذا يملك التصرف فيه كيف شاء (ولنا أنه مشغول بحاجته الأصلية) أى معد لما يدفع الهلاك حقيقة أو تقديرا لأن صاحبه يحتاج إليه لأجل قضاء الدين دفعا للحبس والملازمة عن نفسه ، وكل ماهو كذلك اعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش لنفسه أو دابته وثياب المهنة ، وهذا أيضا راجع إلى نقصان الملك فإن لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضاه ولا قضاء فكان ملكا ناقصا . وقوله (وإن كان ماله أكثر من دينه) ظاهر . واعلم أن

ذلك من سياق كلام المصنف (قوله فإن لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضاه ولا قضاء) أقول : هذا إذا كان المال من جنس حق الدين ، وأما إذا لم يكن من جنسه فليس كذلك

والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لايمنع دين النذر والكفارة . ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لأنه ينتقص به النصاب ، وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزفر فيهما .

وإنما اعتبرنا عدم الشغل فى الموجب لأن معه يكون مستحقا بالحاجة الأصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس فى الحال والمؤاخذة فى المآل ، إذ الدين حائل بينه وبين الجنة . وأى حاجة أعظم من هذه فصار كالماء المستحق العطش وثياب البذلة : وذلك معتبر معدوما حتى جاز التيمم مع ذلك الماء ولم تجب الزكاة وإن بلغت ثياب البذلة نصبا . وما فى الكافى من إثبات المنافاة الشرعية بين وجوب الزكاة على الإنسان وحل أخذها له فيه نظر لما بينا من عدمها شرعاً كما فى ابن السبيل يجب عليه ويجوز له أخذها . وتقريره بأنه إن كان غنيا حرم الأخذ عليه لقوله عليه الصلاة والسلام « لاتحل الصدقة لغنى » وإلا حرم الأخذ منه لقوله عليه الصلاة والسلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » فيه نظر ، لأنا نختار الشق الأول ونمنع كون الغنى الشرعى منحصر فيما يحرم الأخذ . وقوله عليه الصلاة والسلام « لاتحل الصدقة لغنى » مخصوص بالإجماع بابن السبيل ، فجاز تخصيصه بالقياس الذى ذكرناه مرة أخرى . قال المشايخ : وهو قول ابن عمر وعثمان ، وكان عثمان رضى الله عنه يقول : هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تخلص أمواله . فيؤدى منها الزكاة بمحضر من الصحابة من غير نكير ، ثم إذا سقط الدين كأن أبرأ الدائن من عليه الدين اعتبر ابتداء الحول من حين سقوطه . وعند محمد رحمه الله : تجب الزكاة عند تمام الحول الأول لأن الدين يمنع الوجوب للمطالبة ، وبالإبراء تبين أنه لامطالبة فصار كأنه لم يكن . وقال أبو يوسف : الحول لم ينعقد على نصاب المديون فإنه مستحق لحاجته فهو كالمعدوم (قوله حتى لايمنع دين النذر والكفارة) وكذا دين صدقة الفطر والحج وهدى التمتع والأضحية لعدم المطالب ، بخلاف العشر والخراج ونفقة فرضت عليه لوجود المطالب ، بخلاف مالو التقط وعرفها سنة ثم تصدق بها حيث تجب عليه زكاة ماله لأن الدين ليس متيقنا لاحتمال إجازة صاحب المال الصدقة (قوله ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب) صورته : له نصاب حال عليه حولان لم يزكه فيهما لا زكاة عليه فى الحول الثانى لأن خمسة منه مشغولة بدين الحول الأول فلم يكن الفاضل فى الحول الثانى عن الدين نصابا كاملا ، ولو كان له خمس وعشرون من الإبل لم يزكها حولين كان عليه فى الحول الأولى بنت مخاض وللحول الثانى أربع شياه(قوله وكذا بعد الاستهلاك) صورته : له نصاب حال عليه

المديون إذا كان له صنوف من الأموال المختلفة والدين يستغرق بعضها صرف أولا إلى النقود ، فإن فضل شىء منه صرف إلى عروض التجارة دون السائمة ، فإن فضل شىء منه صرف إلى مال القنية ، فإن كان له نصب من الإبل والبقر والغنم يصرف إلى أقلها زكاة حتى إن فى هذه المسئلة يصرف الدين إلى الإبل والغنم ولا يصرف إلى البقر ، ثم المالك بالخيار إن شاء صرفه إلى الغنم وإن شاء إلى الإبل لاتحاد الواجب فيهما ، والأصل فى جنس هذه المسائل أن ماكان أنفع للفقراء لايصرف الدين إليه . وقوله(والمراد دين له مطالب) ظاهر . وقوله (حال بقاء النصاب وكذا بعد الاستهلاك) صورته : رجل ملك مائتى درهم فمضى عليه حولان ليس عليه زكاة السنة الثانية لأن وجوب زكاة السنة الأولى صار مانعا عن وجوبها فى السنة الثانية لانتقاص النصاب بزكاة الأولى ، ولو حال الحول على المائتين فاستهلك النصاب قبل أداء الزكاة ثم استفاد مائتى درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكاة المستفاد لأن وجوب زكاة النصاب الأول دين فى ذمته بسبب الاستهلاك فمنع وجوب الزكاة . وقوله (خلافا لزفر فيهما) أى فى النصاب الذى وجب فيه الزكاة وفى النصاب الذى وجب فيه دين الاستهلاك ، فإنه لم يجعل هذين

ولأبى يوسف فى الثانى على ما روى عنه لأن له مطالبا لأنها وهو الإمام فى السوائم ونائبه فى أموال التجارة فإن الملاك نوابه (وليس فى دور السكنى وثياب البدن وأثاث المنازل ودوابّ الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال زكاة) لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية وليست بنامية أيضا .

الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لازكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك ، بخلاف مالو كان الأول لم يستهلك بل هلك فإنه يجب فى المستفاد لسقوط زكاة الأول بالهلاك ، وبخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شىء . ومن فروعه : إذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدراهم يريد به الفرار من الصدقة ، أو لايريد لم تجب الزكاة عليه فى البدل إلا بحول جديد أو يكون له مايضمه إليه فى صورة الدراهم ، وهذا بناء على أن استبدال السائمة بغيرها مطلقا استهلاك ، بخلاف غير السائمة (قوله على ماروى عنه) هى رواية أصحاب الإملاء ، ولما لم تكن ظاهر الرواية عنه مرضها . ووجه الفرق أن دين المستهلك لا مطالب له من العباد . بخلاف دين القائم فإنه يجوز أن يمر على العاشر فيطالبه ولا كذلك المستهلك (قوله لأن له مطالبا) من جهة العباد لأن الملاك نوابه ، وذلك أن ظاهر قوله تعالى ـ خذ من أموالهم صدقة ـ الآية توجب حق أخذ الزكاة مطلقا للإمام ، وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده . فلما ولى عثمان وظهر تغير الناس كره أن تفتش السعاة على الناس مستور أموالهم ففوّض الدفع إلى الملاك نيابة عنه ، ولم تختلف الصحابة عليه فى ذلك ، وهذا لايسقط طلب الإمام أصلا ، ولذا لو علم أن أهل بلدة لايؤدون زكاتهم طالبهم بها ، فلا فرق بين كون الدين بطريق الأصالة أو الكفالة حتى لايجب عليهما الزكاة ، بخلاف الغاصب وغاصب الغاصب حيث يجب على الغاصب فى ماله دون مال غاصب الغاصب لأن الغاصب إن ضمن يرجع على غاصبه بخلاف غاصبه ، وإنما فارق الغصب الكفالة وإن كان فى الكفالة بأمر الأصيل يرجع الكفيل إذا أدى كالغاصب لأن فى الغصب ليس له أن يطالبهما جميعا ، بل إذا اختار تضمين أحدهما يبرأ الآخر ، أما فى الكفالة فله أن يطالبهما معا فكان كل مطالبا بالدين ، وكما يمنع دين الزكاة يمنع دين العشر والخراج وقد تقدم لنا .

ومن فروع دين النذر : لو كان له نصاب فنذر أن يتصدق بمائة منه ولم يتصدق حتى حال الحول وجب عليه

الدينين ما نعين عن الزكاة لأنه لامطالب له من جهة العباد فصار كدين النذر والكفارة . وقوله (ولأبى يوسف فى الثانى) أى فى النصاب الذى وجب فيه دين الاستهلاك (على ماروى عنه) أى على ماروى عنه أصحاب الإملاء . وقوله (لأن له مطالبا وهو الإمام فى السوائم ونائبه فى أموال التجارة فإن الملاك نوابه) دليلنا . وهذا لأن ظاهر قوله تعالى ـ خذ من أموالهم صدقة ـ يثبت للإمام حق الأخذ من كل مال ، وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده كانوا يأخذون إلى أن فوّض عثمان رضى الله عنه فى خلافته أداء الزكاة عن الأموال الباطنة إلى ملاكها لمصلحة هى أن النقد مطمع كل طامع ، فكره أن يفتش السعاة على التجار مستور أموالهم ، ففوّض الأداء إليهم وحق الأخذ للساعى لغرض الثبوت فى ذلك أيضا فإنه إذا مر على العاشر كان له أن يأخذ منه الزكاة فيطالبه ويحبسه ولذلك منع وجوب الزكاة ، وبهذا فرق أبو يوسف بين دين الزكاة ودين الاستهلاك ، فإن دين النصاب المستهلك لامطالب له من جهة العباد ، بخلاف النصاب القائم فإنه يمكن أن يمر به على العاشر فتثبت له ولاية المطالبة حينئذ . وقوله (لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية وليست بنامية) يعنى أن الشغل بالحاجة الأصلية وعدم النماء كل منهما مانع عن وجوبها وقد اجتمعا ههنا ، أما كونها مشغولة بها فلأنه لابد له من دار يسكنها وثياب يلبسها ،

وعلى هذا كتب العلم لأهلها

خمسة لزكاته ثم يخرجه عن عهدة نذر تلك المائة التصدق بسبعة وتسعين ونصف لأنه نذر التصدق بعين دراهم استحق منها درهمان ونصف ، ولو استحق عين المنذور به كله سقط فكذا بعضه . ولو كان أطلق النذر فلم يضف المائة إلى ذلك النصاب لزمه بعد الخمسة تمام المائة ، ثم إن كان للمديون نصب يصرف الدين إلى أيسرها قضاء فإذا كان له دراهم ودنانير وعروض ودينه غير مستغرق صرف إلى الدراهم والدنانير أولا ، إذ القضاء منهما أيسر لأنه لايحتاج إلى بيعهما ، ولأنه لاتتعلق المصلحة بعينهما ولأنهما لقضاء الحوائج وقضاء الدين أهمها ، ولأن للقاضى أن يقضى منهما جبرا ، وللغريم أن يأخذ منهما إذا ظفر بهما وهما من جنس حقه ، فإن فضل الدين عنهما أو لم يكن له منهما شىء صرف للعروض لأنها عرضة للبيع . بخلاف السوائم لأنها للبن والنسل . فإن لم يكن له عروض أو فضل الدين عنهما صرف إلى السوائم ، فإن كانت أجناسا صرف إلى أقلها زكاة نظرا للفقراء ، فإن كانت أربعين شاة وخمسا من الإبل ، وثلاثين من البقر صرف إلى الإبل أو الغنم يخير فى ذلك دون البقر ، وعرف من هذا أنه لو لم يكن له البقر تخير لاستوائهما فى الواجب ، وقيل يصرف إلى الغنم لتجب الزكاة فى الإبل فى العام القابل . وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل فى طريقة الشهيد لا رواية فيه ، إن قلنا لا فله وجه ، وإن قلنا نعم فله وجه ، ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لايريد أداءه لايجعل مانعا من الزكاة ذكره فى التحفة عن بعضهم لأنه لايعدّه دينا ، وذكر قبله مهر المرأة يمنع مؤجلا كان أو معجلا لأنها متى طلبت أخذته . وقال بعضهم : إن كان مؤجلا لايمنع لأنه غير مطالب به عادة انتهى . وهذا يفيد أن المراد المؤجل عرفا لاشرطا مصرحا به ، وإلا لم يصح قوله لأنها متى طلبت أخذته ، ولا بأنه غير مطالب به عادة لأن هذا فى المعجل لا المؤجل شرطا فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة (قوله وعلى هذا كتب العلم لأهلها) ليس بقيد معتبر المفهوم ، فإنها لو كانت لمن ليس من أهلها وهى تساوى نصبا لاتجب فيها الزكاة إلا أن يكون أعدها للتجارة ، وإنما يفترق الحال بين الأهل وغيرهم أن الأهل إذا كانوا محتاجين لما عندهم من الكتب للتدريس والحفظ والتصحيح لايخرجون بها عن الفقر ، وإن ساوت نصبا فلهم أن يأخذوا الزكاة إلا أن يفضل عن حاجتهم نسخ تساوى نصابا كأن يكون عنده من كل تصنيف نسختان ، وقيل بل ثلاث ، فإن النسختين يحتاج إليهما لتصحيح كل من الأخرى . والمختار الأول بخلاف غير الأهل فإنهم يحرمون بها أخذ الزكاة . إذ الحرمان تعلق بملك قدر نصاب غير محتاج إليه وإن لم يكن ناميا ، وإنما النماء يوجب عليه الزكاة .

وأما عدم النماء فلأنه إما خلقى كما فى الذهب والفضة أو بالإعداد للتجارة وليسا بموجودين ههنا . وقوله (وعلى هذا كتب العلم) يعنى أنها تمنع وجوبها إذا لم تكن للتجارة سواء كانت مع أهلها أو مع غيره لعدم النماء ، وعلى هذا فقوله (لأهلها) غير مفيد ههنا ، وإنما يفيد فى حق المصرف ، فإن أهل كتب العلم إذا كانت له كتب تساوى مائتى درهم فإن كان يحتاج إليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة إليه وإلا فلا .

(قوله أو بالإعداد للتجارة) أقول : النماء كما يكون بالإعداد للتجارة يكون بالسوم أيضا فالمناسب حينئذ ذكر السوم (قوله وعلى هذا كتب العلم ، إلى قوله : فإن كان يحتاج إليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة إليه وإلا فلا) أقول لم يتبين مما قرره كونه مفيدا كما لايخفى ، والأولى أن يقال : فإن أهل كتب العلم إذا كانت له كتب يحتاج إليها للتدريس ونحوه وهى تساوى مائتى درهم جاز صرف الزكاة إليه ، بخلاف غير أهلها حيث لايجوز الصرف إليه إذا كانت له كتب تساوى النصاب لأنه غير محتاج إليها

وآلات المحترفين لما قلنا (ومن له على آخر دين فجحده سنين ثم قامت له بينة لم يزكه لما مضى)معناه : صارت له بينة بأن أقرّ عند الناس وهى مسئلة مال الضمار ، وفيه خلاف زفر والشافعى ، ومن جملته : المال المفقود ، والآبق ، والضالّ ؛

ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير ، أما كتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة فى المنع مطلقا . وفى الخلاصة فى الكتب : إن كان مما يحتاج إليها فى الحفظ والدراسة والتصحيح لايكون نصابا وحلّ له أخذ الصدقة فقها كان أو حديثا أو أدبا كثياب البذلة والمصحف ، على هذا ذكره فى الفصل السابع من كتاب الزكاة . وقال فى باب صدقة الفطر : لو كان له كتب إن كانت كتب النجوم والأدب والطب والتعبير تعتبر ، وأما كتب التفسير والفقه والمصحف الواحد فلا يعتبر نصابا . فهذا تناقض فى كتب الأدب . والذى يقتضيه النظر أن نسخة من النحو أو نسختين على الخلاف لاتعتبر من النصاب ، وكذا من أصول الفقه والكلام غير المخلوط بالآراء بل مقصور على تحقيق الحق من مذهب أهل السنة إلا أن لايوجد غير المخلوط لأن هذه من الحوائج الأصلية (قوله وآلات المحترفين) المراد بها مالا يستهلك عينه فى الانتفاع كالقدوم والمبرد ، فهى تفنى عينهما أو مايستهلك ولا يبقى أثر عينه . فلو اشترى الغسال صابونا لغسل الثياب أو حرضا يساوى نصابا وحال عليه الحول لاتجب فيه . فإن ما يأخذه من الأجرة بمقابلة العمل . ولو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا يساوى نصبا للصبغ أو الدباغ دهنا أو عفصا للدباغة وحال عليه الحول تجب فيه لأن المأخوذ بمقابلة العين . وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها إن كان من غرض المشترى بيعها به ففيها الزكاة وإلا فلا (قوله معناه صارت له بينة) يفيد أنه لم تكن له بينة فى الأصل احتراز عما لو كانت عليه بينة فإنه سيذكر أن فيه الزكاة (قوله وهى مسئلة مال الضمار) قيل هو الغائب الذى لايرجى ، فإن رجى فليس به وأصله من الإضمار ، قال :

طابن مزاره فأصبن منه ... عطاء لم يكن عدة ضمارا

وقيل هو غير المنتفع به ، بخلاف الدين المؤجل فإنه أخر الانتفاع به وصار كمال غائب (قوله ومن جملته الخ)

وقوله (وآلات المحترفين) قيل يريد بها ماينتفع بعينه ولايبقى أثره فى المعمول كالصابون والحرض وغيرهما كالقدور وقوارير العطار ونحوها لكون الآجر حينئذ مقابلا بالمنفعة فلا يعد من مال التجارة. وأما مايبقى أثره فيه كما لو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا ليصبغ للناس بالأجر وحال عليه الحول فإنه تجب فيه الزكاة إذا بلغ نصابا لأن المأخوذ من الأجر مقابل بالعين. وقوله (لما قلنا) يعنى أنها ليست بنامية. قال (ومن له على آخر دين فجحده سنين) لما فرغ من بيان من تجب عليه الزكاة ومن لاتجب شرع فى بيان الأموال التى لاتجب فيها ، وهو مايسمى ضمارا وهو الغائب الذى لايرجى وصوله ، فإذا رجى فليس بضمار ، كذا نقله المطرزى عن أبى عبيدة ، وأصله من الإضمار وهو التغييب والإخفاء ، ومنه أضمر فى قلبه ، وقالوا : الضمار مايكون عينه قائما ولا ينتفع به كالدين المجحود والمال المفقود والعبد الآبق والمغصوب إذا لم يكن عليه بينة . وقوله (معناه : صارت له بينة بأن أقر عند الناس) إنما

(قوله وقوله لما قلنا : يعنى أنها ليست بنامية) أقول : فيه أن الظاهر أنه إشارة إلى قوله لأنها مشغولة الخ ، فلا يرد قوله إن قوله لأهلها غير مفيد ههنا لأن الكلام إذا كان فى الحوائج الأصلية لابد من التقييد ، فلا وجه لقصر الإشارة إلى التعليل الثانى مع كونه خلاف الظاهر ثم الإعتراض عليه فتأمل (قوله شرع فى بيان الأموال التى لاتجب فيها) أقول : الشروع فى ذلك كان قبل هذه المسئلة بقوله وليس فى دور السكنى وثياب البدن الخ .

والمغصوب إذا لم يكن عليه بينة . والمال الساقط فى البحر . والمدفون فى المفازة إذا نسى مكانه . والذى أخذه السلطان مصادرة . ووجوب صدقة الفطر بسبب الآبق والضالّ والمغصوب

ومن جملته أيضا الذى ذهب به العدوّ إلى دار الحرب والمودع عند من لايعرفه إذا نسى شخصه سنين ثم تذكره ، فإن كان عند بعض معارفه فنسى ثم تذكر الإيداع زكاه لما مضى ، ويمكن أن يكون منه الألف التى دفعها إلى المرأة مهرا وحال الحول وهى عندها ، ثم علم أنها أمة تزوّجت بغير إذن مولاها وردت الألف عليه . ودية قضى بها فى حلق لحية إنسان ودفعت إليه فحال الحول عليها عنده ثم نبتت وردت الدية ؛ وما أقرّ به لشخص ودفعه إليه فحال عليه عنده ثم تصادقا على أن لادين فردّ ، وما وهب وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكاة فى هذه الصور على أحد لأنه كان غائبا غير مرجوّ القدرة على الانتفاع به . وأما زكاة الأجرة المعجلة عن سنين فى الإجارة الطويلة التى يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الخيار ثلاثة أيام فى رأس كل شهر فتجب على الآجر لأنه ملكها بالقبض وعند الانفساخ لايجب عليه ردّ عين المقبوض بل قدره فكان كدين لحقه بعد الحول . وقال الشيخ الإمام الزاهد على بن محمد البزدوى ومجد الأئمة السرخكتى : يجب على المستأجر أيضا لأن الناس يعدون مال هذا الإجارة دينا على الآجر . وفى بيع الوفاء يجب زكاة الثمن على البائع ، وعلى قول الزاهد والسرخكتى يجب على المشترى أيضا . وصرح السيد أبو شجاع بعدم الوجوب على المستأجر . وفى الخلاصة قال : الاحتياط أن يزكى كل منهما . وفى فتاوى قاضيخان استشكل قول السرخكتى بأنه لو اعتبر دينا عند الناس وهو اعتبار معتبر شرعا ينبغى أن لاتجب على الآجر والبائع لأنه مشغول بالدين ، ولا على المستأجر والمشترى أيضا لأنه وإن اعتبر دينا لهما فليس بمنتفع به لأنه لايمكنه المطالبة قبل الفسخ ولا يملكه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد ، وثم لايجب مالم يحل الحول بعد القبض انتهى : يعنى فيكون فى معنى الضمار . وفى الكافى : لو استأجر دارا عشر سنين بألف وعجلها إلى المؤجر ثم لم يقبضها حتى انقضت العشر سنين ولا مال لهما سوى الألف كان على المؤجر فى السنة الأولى زكاة تسعمائة لظهور الدين بمائة بسبب انفساخ الإجارة فى حق تلك السنة ، وفى السنة الثانية فى ثمانمائة إلا قدر ما وجب من الزكاة فى السنة الأولى وهو اثنان وعشرون ونصف ، وهكذا فى كل سنة تنقص عنه زكاة مائة وقدر ما وجب إلى أن يصير الباقى خالصا من دين الانفساخ أقل من مائتين . وأما المستأجر فإنما تجب عليه فى السنة الثالثة زكاة ثلاثمائة لأنه ملك دينا على المؤجر فى السنة الأولى مائة ، وفى الثانية مائتين لم يحل حولها ، وفى الثالثة حال حول المائتين ، واستفاد مائة فى آخر الحول فيضمها إلى النصاب ، ثم تزيد زكاته فى كل سنة مائة للانفساخ إذ به يملك مائة دينا فعليه فى الرابعة زكاة أربعمائة وهلم جرا إلى العاشرة فعليه زكاة الألف فيها . ولو كانت الأجرة أمة للتجارة فحين عجلها للمؤجر نوى فيها التجارة والباقى بحاله لا زكاة على المؤجر لشىء فيها لاستحقاق تمام عين الأجرة ، بخلاف الأولى لأن المستحق بالانفساخ مائة دينا فى الذمة لايتعين فى المقبوض ، وعلى المستأجر فى السنة الثالثة زكاة ثلاثة أعشارها تزيد كل سنة عشرا ولا يخفى وجهه . ولو كان المسئلة على القلب : أعنى قبض المستاجر الدار ولم يعجل الأجرة فالمؤجر هنا كالمستأجر والمستأجر كالمؤجر فعلى المستأجر أن يزكى للسنة الأولى تسعمائة وللثانية بثمانمائة فتنقص فى كل سنة مائة إلا زكاة مامضى لأن الملك فى الأجرة يثبت ساعة فساعة ، والمؤجر يزكى فى السنة الثالثة

قيد بذلك احترازا عن مسئلة تأتى بعد هذا وهى قوله وكذا لوكان على جاحد وعليه بينة وقوله (والمدفون فى المفازة إذا نسى مكانه) قيد بالمفازة احترازا عن المدفون فى أرض له أو كرم أو بيت على مايجىء .

على هذا الخلاف . لهما أن السبب قد تحقق وفوات اليد غير مخلّ بالوجوب كمال ابن السبيل، ولنا قول عليّ رضى الله عنه : لا زكاة فى المال الضمار ولأن السبب هو المال النامى ولا نماء إلا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه . وابن السبيل يقدر بنائبه . والمدفون فى البيت نصاب لتيسر الوصول إليه . وفى المدفون فى أرض أو كرم اختلاف المشايخ .

ثلاثمائة والرابعة أربعمائة إلا قدر زكاة مامضى ، ولو كانا تقابضا فى الأجرة والدار فظاهر أنه لا زكاة على المستأجر لزوال ملكه بالتعجيل ولم تعد لعدم الانفساخ (قوله على هذا الاختلاف) عندنا لافطرة عليه ، وعنده عليه (قوله ولنا قول عليّ رضى الله عنه : لازكاة فى مال الضمار) هكذا ذكره مشايخنا عنه . وروى أبو عبيد القاسم بن سلام فى كتاب الأموال : حدثنا يزيد بن هارون ، حدثنا هشام بن حسان الحسن عن الحسن البصرى قال : إذا حضر الوقت الذى يؤدى فيه الرجل زكاته أدّى عن كل مال وعن كل دين إلا ما كان ضمارا لايرجوه . وروى ابن ابن أبى شيبة فى مصنفه حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عمرو بن ميمون قال : أخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من أهل الرقة يقال له أبو عائشة عشرين ألفا فألقاها فى بيت المال ، فلما ولى عمر بن عبد العزيز أتاه ولده فرفعوا مظالمهم إليه ، فكتب إلى ميمون أن ادفعوا إليهم أموالهم وخذوا زكاة عامهم هذا ، فإنه لولا أنه كان مالا ضمارا أخذنا منه زكاة مامضى . أخبرنا أبو أسامة عن هشام عن الحسن قال : عليه زكاة ذلك العام انتهى . وروى مالك فى الموطإ عن أيوب السختيانى أن عمر بن عبد العزيز كتب فى مال قبضه بعض الولاة ظلما فأمر برده إلى أهله . ويؤخذ زكاته لما مضى من السنين ، ثم عقب بعد ذلك بكتاب أن لايؤخذ منه إلا زكاة واحدة فإنه كان ضمارا . وفيه انقطاع بين أيوب وعمر . واعلم أن هذا لاينهض على الشافعى لأن قول الصحابى عنده ليس حجة فكيف بمن دونه . فهذا للإثبات المذهبى ، والمعنى المذكور بعد للإلزام وهو قوله ولأن السبب الخ ، ففيه منع قولهما أن السبب قد تحقق فقال لانسلم لأن السبب هو المال النامى تحقيقا أو تقديرا بالاتفاق ، للاتفاق على أن من ملك من الجواهر النفيسة ماتساوى آلافا من الدنانير ولم ينو فيها التجارة لاتجب فيها الزكاة ، وولاية إثبات حقيقة التجارة باليد ، فإذا فاتت انتفى تصوّر الاستنماء تحقيقا فانتفى تقديرا فانتفى النماء تقديرا لأن الشىء إنما يقدّر تقديرا إذا تصور تحقيقا ، وعن هذا انتفى فى النقدين أيضا لانتفاء نمائهما التقديرى بانتفاء تصوّر التحقيقى بانتفاء اليد فصار بانتفائها

وقوله (لهما) أى لزفر والشافعى (أن السبب قد تحقق) والمانع منتف ، وكل ماكان كذلك تحقق لامحالة أما تحقق السبب فلأنه ملك نصابا تاما على مامر . وأما انتفاء المانع فلأنه لوكان ثمة مانع لكان فوات اليد وهو لايخل بالوجوب كمال ابن السبيل (ولنا قول على رضى الله عنه : لا زكاة فى المال الضمار) وقوله (ولأن السبب الخ) دليل يتضمن الممانعة ، بأن يقال : لانسلم أن السبب قد وجد لأن السبب (هو المال النامى) وهو غير متحقق لأن النماء إنما يكون بالقدرة على التصرف ، ولا قدرة على المال الضمار . وقوله (وابن السبيل يقدر بنائبه) جواب عن قولهما كمال ابن السبيل : وتقريره سلمنا أن السبب قد تحقق ، ولكن لانسلم أن المانع منتف . قوله وفوات اليد غير مخل بالوجوب قلنا : ممنوع . قوله كمال ابن السبيل : قلنا قياس فاسد لأن ابن السبيل قادر على التصرف بنائبه ، ولهذا لوباع شيئا من ماله جاز لقدرته على التسليم بنائبه . وقوله (والمدفون فى البيت نصاب) أى موجب لوجوب الزكاة (لتيسر الوصول إليه) لكون البيت بيده بجميع أجزائه فيصل إليه بحفره (وفى المدفون فى أرض مملوكة أو كرم اختلاف مشايخ بخارى) فقيل يجب لإمكان حفر جميع الأرض والوصول إليه ، وقيل لاتجب لأن حفر جميعها إذا لم يكن متعذرا

ولو كان الدين على مقرّ مليء أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ، وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم به القاضي لما قلنا ،

كالتاوى ، فلذا لم تجب صدقة الفطر عن الآبق وإنما جاز عتقه عن الكفارة لأن الكفارة تعتمد مجرد الملك ، وبالإباق والكتابة لاينقص الملك أصلا ، بخلاف مال ابن السبيل لثبوت التقديرى فيه لإمكان التحقيق إذا وجد نائبا (قوله ولو كان الدين على مقرّ مليء أو معسر تجب الزكاة) وكذا قوله بعده فهو : أى الدين نصاب بعد تحقق الوجوب حال كون مسمى الدين فيستلزم أنه إذا قبض زكاة لما مضى وهو غير جار على إطلاقه بل ذلك فى بعض أنواع الدين . ولنوضح ذلك إذ لم يتعرض له المصنف فنقول : قسم أبو حنيفة الدين إلى ثلاثة أقسام : قوىّ وهو بدل القرض ومال التجارة ، ومتوسط وهو بدل مال ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى . وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففى القوىّ تجب الزكاة إذا حال الحول ويتراخى الأداء إلى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد فبحسابه وفى المتوسط لاتجب مالم يقبض نصابا وتعتبر لما مضى من الحول فى صحيح الرواية . وفى الضعيف لاتجب مالم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه . وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة . ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط ، ويروى عنه أنه كالضعيف . وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض ، وكلما قبض شيئا زكاه قل أو كثر إلا دين الكتابة والسعاية . وفى رواية أخرجا الدية أيضا قبل الحكم بها وأرش الجراحة لأنه ليس بدين على الحقيقة فلذا لاتصح الكفالة ببدل الكتابة ، ولا تؤخذ من تركة من مات من العاقلة الدية لأن وجوبها بطريق الصلة إلا أنه يقول : الأصل أن المسببات تختلف بحسب اختلاف الأسباب . ولو أجر عبده أو داره بنصاب إن لم يكونا للتجارة لايجب مالم يحل الحول بعد القبض فى قوله وإن كانا للتجارة كان حكمه كالقوى لأن أجرة مال التجارة كثمن مال التجارة فى صحيح الرواية (قوله ابتداء أو بواسطة التحصيل) لفّ ونشر مرتب ، ابتداء يتصل بمليء وبواسطة التحصيل بالمعسر . وعن الحسن بن زياد إن ما على المعسر ليس نصابا لأنه لاينتفع به ، فقول المصنف أو بواسطة التحصيل دفع له (قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم القاضى به) يعنى يكون نصابا . وروى هشام عن محمد أن مع علم القاضى يكون نصابا ، وفيما إذا كانت له بينة عادلة ولم يقمها حتى مضت سنون لايكون نصابا ، وأكثر المشايخ على خلافه . وفى الأصل لم يجعل الدين نصابا ولم يفصل . قال شمس الأئمة : الصحيح جواب الكتاب ، إذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بينة تعدل ، وفى الجثوّ بين يدى القضاة ذل وكل أحد لايختار ذلك فصار فى هذين البينة ، وعلم القاضى شمول العدم وشمول الوجوب والتفصيل ، وإن كان

كان متعسرا والحرج مدفوع (ولو كان الدين على مقر مليء) أى غنيّ مقتدر (أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداء) أى فى المليء (أو بواسطة التحصيل) يعنى فى المعسر فكان من قبيل اللف والنشر على السنن (وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة أو علم القاضى به لما قلنا) يعنى من إمكان الوصول إليه . قال الإمام فخر الإسلام : ولو كان له بينة عادلة وجبت الزكاة فيما مضى لأنه لايعد تاويا لما أن حجة البينة فوق حجة الإقرار ، وهذا رواية هشام عن محمد ، وفى رواية أخرى عنه قال : لاتلزمه الزكاة لما مضى وإن كان يعلم أن له بينة ، إذ ليس كل شاهد يقبل ولا كل قاض يعدل ، وفى المحاباة بين يدى القاضى للخصومة ذلّ ، والبينة بدون القضاء لاتكون موجبة شيئا بخلاف الإقرار لأنه يوجب الحق بنفسه ، وبخلاف ما إذا كان الدين معلوما للقاضى لأن صاحب

ولوكان على مقرّ مفلس فهو نصاب عند أبي حنيفة رحمه الله لأن تفليس القاضي لايصح عنده . وعند محمد لاتجب لتحقق الإفلاس عنده بالتفليس . وأبو يوسف مع محمد فى تحقق الإفلاس ، ومع أبي حنيفة رحمه الله فى حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء (ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكاة) لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة (وإن نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون فى ثمنها زكاة) لأن النية لم تتصل بالعمل إذ هو لم يتجر فلم تعتبر ، ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ، ولايصير المقيم مسافرا إلا بالسفر

المديون يقرّ فى السر ويجحد فى العلانية لم يكن نصابا ، ولوكان مقرا فلما قدمه إلى القاضي جحد وقامت عليه بينة ومضى زمان فى تعديل الشهود سقطت الزكاة من يوم جحد إلى أن عدلوا لأنه كان جاحدا وتلزمه الزكاة فيما كان مقرا قبل الخصومة ، وهذا إنما يتفرّع على اختيار الإطلاق فى المجحود . (قوله لأن تفليس القاضي الخ) يفيد أن لفظ مفلس بالتشديد فى قوله ولوكان على مقرّ مفلس لأنه تعليله ، ولأنه ذكر المفلس بالتخفيف وأعطى حكمه من غير خلاف بين الثلاثة وهو قوله ولوكان الدين على مقرّ مليء أو معسر إذ المعسر هو المفلس ، والخلاف إنما هو فيمن فلسه القاضي . وصرح بعضهم بأن ماعلى المقر المفلس بالتخفيف ليس بينهم خلاف فى أنه نصاب . ولم يشرط الطحاوى التفليس على قول محمد . وقول المحبوبي : لوكان المديون مقرا مفلسا فعلى صاحب الدين زكاة مامضى إذا قبضه عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وعند محمد إن كان الحاكم فلسه فلا زكاة عليه لما مضى بناء على مذهبه أن التفليس يتحقق فيصير الدين تاويا به ، وعند أبي حنيفة لا لأن المال غاد ورائح فهو فى ذمة المفلس مثله فى المليء يوافق نافى الخلاف (قوله وأبو يوسف رحمه الله مع أبي حنيفة الخ) وقيل قول أبي يوسف مبنى على قوله الأول . وذكر صدر الإسلام قول أبي يوسف مع قول محمد فى عدم وجوب الزكاة مطلقا من غير ذكر اختلاف الرواية عنه بناء على اختلافهم فى تحقق الإفلاس (قوله رعاية لجانب الفقراء) هذا من القضايا المسلمة المسكوت عن النظر فيها مع أنها لاتصلح للوجه أصلا ، إذ بمجرد رعاية الفقراء لايصلح دليلا للحكم بإيجاب الله تعالى المال ، فكل موضع يتأتى فيه رعايتهم ، وكم من موضع لاتجب فيه فلا يثبت إيجاب عليه إلا بدليله . فالأولى ماقيل إن التفليس وإن تحقق لكن محل الدين الذمة وهى والمطالب باقيان حتى كان لصاحب الدين حق الملازمة فبقاء الملازمة دليل بقاء الدين على حاله ، فإذا قبضه زكاه لما مضى (قوله لاتصال النية بالعمل) حاصل هذا الفصل أن ماكان من أعمال الجوارح فلا يتحقق بمجرد النية ، وماكان من التروك كفى فيه مجردها فالتجارة من الأول فلايكفى مجرد النية بخلاف تركها ، ونظيره السفر والفطر والإسلام والإسامة لايثبت واحد منها إلا بالعمل ، وتثبت أضدادها بمجرد النية فلا يصير مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا الدابة سائمة بمجرد النية بل بالعمل ، ويصير

الدين هناك لايحتاج إلى الخصومة لأن القاضي يلزمه بعلمه . وقوله (ولوكان على مقرّ مفلس) بفتح اللام المشدّدة (فهو نصاب) أى موجب للزكاة (عند أبي حنيفة لأن تفليس القاضي) أى النداء عليه بأنه أفلس (لايصح عنده) فكان وجوده كعدمه ، ولو لم يفلسه وجبت عليه الزكاة بالاتفاق لإمكان الوصول بواسطة التحصيل كما مرّ ، فكذا بعد التفليس (وعند محمد لاتجب) عليه (لتحقق الإفلاس بالتفليس) ولما صح التفليس عنده جعله بمنزلة المال التاوى والمجحود (وأبو يوسف مع محمد فى تحقق الإفلاس) حتى تسقط المطالبة إلى وقت اليسار (ومع أبي حنيفة فى حكم الزكاة) فتجب لما مضى إذا قبض عندهما (رعاية لجانب الفقراء) وقوله (ومن اشترى جارية للتجارة) ظاهر . وحاصله أن النية إذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها ، وإذا تجردت عن العمل لاتعتبر فيما يتعلق

(وإن اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل ، بخلاف ما إذا ورث ونوى التجارة) لأنه لا عمل منه ، ولو ملكه بالهبة أو بالوصية أو النكاح أو الخلع أو الصلح عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف رحمه الله لاقترانها بالعمل ، وعند محمد لا يصير للتجارة لأنها لم تقارن عمل التجارة ، وقيل الاختلاف على عكسه (ولا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء ، أو مقارنة لعزل مقدار الواجب)

المسافر مقيما والمفطر صائما والمسلم كافرا والدابة علوفة بمجرد نية هذه الأمور ، والمراد بالمفطر الذى لم ينو صوما بعد فى وقت تصح فيه النية (قوله وإن اشترى شيئا الخ) المراد ماتصح فيه نية التجارة لاعموم شيء ، فإنه لو اشترى أرضا خراجية أو عشرية ليتجر فيها لاتجب فيها زكاة التجارة . وإلا اجتمع فيها الحقان بسبب واحد وهو الأرض . وعن محمد فى أرض العشر اشتراها للتجارة تجب الزكاة مع العشر ، وإذا لم يصح بقيت الأرض على وظيفتها التى كانت ، وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فى عشرية استأجرها كان فيها العشر لاغير (قوله بخلاف ما إذا ورث) الحاصل أن نية التجارة فيما يشتريه تصح بالإجماع وفيما يرثه لاتصح بالإجماع لأنه لاصنع له فيه أصلا وفيما تملكه بقبول عقد مما ذكر خلاف . وجه الاعتبار أن مقتضى الدليل اعتبار النيات مطلقا وإن تجردت عن الأعمال ، قال عليه الصلاة والسلام « نية المؤمن خير من عمله » إلا أنها لم تعتبر لخفائها حتى تتصل بالعمل الظاهر وقد اتصلت فى هذه . وجه الآخر أن اعتبارها إذا طابقت المنوى وهو التجارة وهى مبادلة المال بالمال وذلك منتف بالهبة وما معها والذى فى نفسى ترجيح الأول . ويلحق بالبيع بدل المؤجر ، فلو آجره ولده بعبد ونواه للتجارة كان للتجارة . وبالميراث مادخل له من حبوب أرضه فنوى إمساكها للتجارة فلا تجب لو باعها بعد حول (قوله ولا يجوز الخ) حصر الجواز فى الأمرين ، فأفاد أنه لو نوى الزكاة وجعل يتصدق ولو إلى آخر السنة ولم تحضره النية لايسقط عنه شيء إلا زكاة ماتصدق به على قول محمد ، ولو دفعها للوكيل فالعبرة لنية

ثبوته بالجوارح ، والتجارة عمل الجوارح فلا تتحصل بمجرد النية لأنها نصابح لترك الفعل دون إنشائه . قال (وإن اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة) مبناه ما تقدم ، فإنه إذا اشترى ونوى قرنت نيته بالعمل ، وإذا ورث ونوى تجردت النية عن العمل لما أن الميراث يدخل فى ملكه بغير عمله وصنعه حتى أن الجنين يرث وإن لم يكن منه فعل (ولو ملكه بالهبة أو بالوصية) أو بغيرهما مما ذكر فى الكتاب (ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف لاقترانها بالعمل وهو القبول . وعند محمد لايكون للتجارة لأنها لم تقارن عمل التجارة) لأن هذه العقود ليست بتجارة . والحاصل أن ما يدخل فى ملك الرجل على نوعين : نوع يدخل بغير صنعه كالإرث . ونوع يدخل بصنعه وهو أيضا على نوعين : ببدل مالى كالشراء والإجارة وغيره كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد ، وبغير بدل كالهبة والصدقة والوصية ، فالذى يدخل بغير صنعه لايعتبر فيه نية التجارة مجردة بالاتفاق ، والذى يدخل ببدل مالى يعتبر فيه نية التجارة بالاتفاق ، والذى يدخل ببدل غير مالى أو بغير بدل فقد اختلف فيه على ماذكرنا . قيل قوله وإن اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة ليس على إطلاقه ، فإن من اشترى شيئا لم تصح فيه نية التجارة لايصير للتجارة كمن اشترى أرضا عشرية أو خراجية بنية التجارة فإنه لاتجب فيه زكاة التجارة لأن نية التجارة فيها لاتصح ، لأنها لو صحت لزم فيها اجتماع الحقين بسبب واحد وهو الأرض وهو لايجوز . وإذا لم تصح بقيت الأرض على ماكانت . وقوله (وقيل الاختلاف على عكسه) يعنى ما نقل الاسبيجابى فى شرح الطحاوى عن القاضى الشهيد أنه ذكر فى مختلفه هذا الاختلاف ، على عكس ماذكر فى الكتاب وهو أنه فى قول أبي حنيفة وأبي يوسف لايكون للتجارة ، وفى قول محمد يكون لها . قال (ولا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء)

لأن الزكاة عبادة فكان من شرطها النية والأصل فيها الاقتران، إلا أن الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم النية فى الصوم (ومن تصدق بجميع ماله لاينوى الزكاة سقط فرضها عنه استحسانا) لأن الواجب جزء منه فكان متعينا فيه فلا حاجة إلى التعيين (ولو أدّى بعض النصاب سقط زكاة المؤدى عند محمد) لأن الواجب شائع فى الكل، وعند أبى يوسف لاتسقط لأن البعض غير متعين لكون الباقى محلا للواجب بخلاف الأول.

المالك، وفيه بحث لبعضهم لم يعرّج عليه فى فتاوى قاضيخان. قال: أعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق حتى نوى الآمر من زكاة ماله من غير أن يتلفظ به ثم تصدق المأمور جازت عن الزكاة انتهى. وكذا لو قال عن كفارتى ثم نوى الزكاة قبل دفعه (قوله كتقديم النية الخ) حاصله إلحاق الزكاة بالصوم فى جواز تقديم النية على الشروع بجامع لحوق لزوم الحرج فى إلزام المقارنة، وسببه فى الزكاة تفرّق الدفع للكثيرين (قوله سقط فرضها عنه) بشرط أن لاينوى بها واجبا آخر من نذر وغيره سواء نوى النفل أو لم تحضره النية، بخلاف رمضان لابد فيه من نية القربة. والفرق أن دفع المال للفقير بنفسه قربة كيف كان، بخلاف الإمساك انقسم إلى عادة وعبادة فاحتاج إلى تمييز بالقصد، وإذا وقع أداء الكل قربة فيما نحن فيه لم يحتج إلى تعيين الفرض لأن الفرض أنه دفع الكل والحاجة إلى تعيين الفرض للمزاحمة بين الجزء المؤدى وسائر الأجزاء، وبأداء الكل لله تعالى تحقق أداء الجزء الواجب (قوله لأن الواجب شائع فى الكلّ) فصار كهلاك البعض فسقط زكاته (قوله بخلاف الأول)

لأن الزكاة عبادة فلا بد لها من نية، ولا معتبر بها إلا إذا قارنت العمل، فإن قارنت الأداء فظاهر، وإن قارنت عزل مقدار الواجب فاما ذكر بقوله (إلا أن الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا) فإنا لو شرطنا وجودها عند كل دفع لزم الحرج فكان كتقديم النية فى الصوم. وقوله (من تصدّق بجميع ماله لاينوى الزكاة) أى غير ناو لها (سقط عنه فرضها استحسانا) والقياس أن لايسقط. قيل وهو قول زفر لأن النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما فى الصلاة. وجه الاستحسان ماذكره (أن الواجب جزء منه) أى من جميع ماله وهو ربع العشر (فكان متعينا فيه) أى فى الجميع، والمتعين لايحتاج إلى التعيين. ولقائل أن يقول: الواجب متعين بتعيين المؤدى أو بتعيين الشارع. لاسبيل إلى الأول بكونه خلاف المفروض، والثانى إنما يعتبر إذا لم يزاحمه مزاحم كصوم رمضان. وهذا ليس كذلك لأن النفل مشروع. والجواب أنه متعين بتعيين المؤدى بدلالة حاله كمن أطلق نية الحج وعليه حجة الإسلام، والمفروض عدم تعيينه نصا لادلالة. ولو سلك ههنا المسلك الذى سلكته فى التقرير وهو أن يقال الزكاة سقطت عنه لأنه أداها والسقوط عنه إنما هو تخفيف عليه فيكتفى بمطلق النية تيسيرا لعله كان أسهل مأخذا (ولو أدى بعض النصاب سقطت زكاة المؤدى عند محمد لأن الواجب شائع) فلو تصدق بالجميع سقط الجميع، فكذا إذا تصدق بالبعض اعتبارا للبعض بالكل. وعند أبى يوسف لايسقط لأن البعض المؤدى غير متعين لخلية بعض الواجب الذى يخصه لكون الباقى محلا للواجب فوجدت

(قوله وعند أبى يوسف لايسقط لأن البعض المؤدى غير متعين الخ) أقول: قال العلامة الكاكى: لأن كل بعض محل للواجب، ثم إنه كما يحتاج إلى إسقاط الواجب عن المؤدى يحتاج إلى إسقاط الواجب عن الباقى، فمقدار الواجب عن المؤدى جاز أن يقع عن الباقى فلا يقع عنهما لعدم الأولوية، ووجود المزاحمة مع عدم قاطع المزاحمة، بخلاف مالو أدى الكل فإن المزاحمة انعدمت هنا فسقط عنه الواجب ضرورة لوجود

(باب صدقة السوائم)

(فصل فى الإبل)

أى التصدق بالكل للتيقن بإخراج الجزء الذى هو الزكاة، بخلاف الهلاك فإنه لاصنع له فيه . وعلى هذا لوكان له دين على فقير فأبرأه عنه سقط زكاته عنه نوى به عن الزكاة أو لم ينو لأنه كالهلاك ، ولو أبرأه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض لما قلنا لا زكاة الباقى . ولو نوى به الأداء عن الباقى لأن الساقط ليس بمال والباقى فى ذمته يجوز أن يصير مالا وكان خيرا منه فلا يجوز الساقط عنه ، ولهذا لايجوز أداء الدين عن العين ، بخلاف العكس . ولو كان الدين على غنىّ فوهبه منه بعد وجوب الزكاة قيل يضمن قدر الواجب عليه ، وقيل لايضمن كأنه بناء على أنه استهلاك أوهلاك . هذا ، والأفضل فى الزكاة الإعلان ، بخلاف صدقة التطوّع .

(باب صدقة السوائم)

سامت الماشية سوما وأسامها ربها أسامة . بدأ محمد رحمه الله فى تفصيل أموال الزكاة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان فى كتبه كذلك لأنها كانت إلى العرب ، وكان جلّ أموالهم وأنفسها الإبل فبدأ بها . والسائمة التى ترعى ولا تعلف فى الأهل . وفى الفقه : هى تلك مع قيد كون ذلك لقصد الدرّ والنسل حولا أو أكثره : وسيأتى تفسير السائمة فى الهداية ونذكر هناك الخلاف . فلو أسيمت للحمل والركوب

مزاحمة سائر الأجزاء ، بخلاف ما إذا تصدق بالجميع بلا نية فإنه لم يبق ثم مزاحمة . ولقائل أن يقول : الباقى محل للواجب كله أو لحصته ، والأوّل عين النزاع ، والثانى هو المطلوب . وروى أن أبا حنيفة مع محمد فى هذه المسئلة .

(باب صدقة السوائم)

ذكر فى المبسوط أن محمدا بدأ فى كتاب الزكاة بزكاة المواشى اقتداء بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذكر الصدقة وأراد بها الزكاة اقتداء بقوله تعالى ـ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ـ والسوائم جمع سائمة من سامت الماشية : أى رعت سوما وأسامها صاحبها أسامة .

(فصل فى الإبل)

بدأ فى باب صدقة السوائم بفصل الإبل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أبى بكر رضى الله عنه هكذا . والذود من الإبل من الثلاث إلى العشر ، وهى مؤنثة لا واحد لها من لفظها . وإضافة خمس إلى ذود كالإضافة فى قوله ـ تسعة رهط ـ فى كونها إضافة العدد إلى مميزه الذى هو بمعنى الجمع ، كأنه قال تسعة أنفس .

أصل النية وعدم المزاحمة انتهى . وأنت خبير بأن قوله عدم الأولوية قابل للمنع (قوله ولقائل أن يقول الباقى محل للواجب كله أو لحصته الخ) أقول : المراد أن الباقى يصلح أن يؤدى منه الواجب كله فلا يتعين البعض المصدق به للفقير لحلية بعض الواجب الذى يخصه فلا يحكم بسقوطه به فليتأمل .

(باب صدقة السوائم)

(فصل فى الإبل)

قال رضى الله عنه (ليس فى أقل من خمس ذود صدقة . فإذا بلغت خمسا سائمة ، وحال عليها الحول ففيها شاة إلى تسع . فإذا كانت عشرا ففيها شاتان إلى أربع عشرة ، فإذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث شياه إلى تسع عشرة ، فإذا كانت عشرين ففيها أربع شياه إلى أربع وعشرين . فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض) وهى التى طعنت فى الثانية (إلى خمس وثلاثين . فإذا كانت ستا وثلاثين ففيها بنت لبون) وهى التى طعنت فى الثالثة إلى خمس وأربعين (فإذا كانت ستا وأربعين ففيها حقة)وهى التى طعنت فى الرابعة (إلى ستين . فإذا كانت إحدى وستين ففيها جذعة) وهى التى طعنت فى الخامسة (إلى خمس وسبعين . فإذا كانت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون إلى تسعين : فإذا كانت إحدى

لم تكن السائمة المستلزمة شرعا لحكم وجوب الزكاة . بل لا زكاة فيها ؛ ولو أسامها للتجارة كان فيها زكاة التجارة لا زكاة السائمة . وقد عين فى الكتاب أسنان المسميات . وأما اشتقاق الأسماء فسميت بنت المخاض به لأن أمها تكون مخاضا بغيرها عادة : أى حاملا . ويسمى أيضا وجع الولادة مخاضا . قال الله تعالى ـ فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة ـ وبنت اللبون لأن أمها تكون ذات لبن ترضع به أخرى . والحقة لأنها حق لها أن تركب ويحمل عليها . والجذعة لمعنى فى أسنانها يعرفه أهل اللغة (قوله ليس فى أقل من خمس ذود) الذود : يقال من ثلاثة من الإبل إلى عشرة . وقد استعملها هنا فى الواحد على نظير استعمال الرهط فى قوله تعالى ـ تسعة رهط ـ وقصد المصنف بذلك متابعة لفظ الصدّيق رضى الله عنه على ماسنذكره عنه . واعلم أن تقدير النصاب والواجب أمر توقيفى . وفى المبسوط : إن إيجاب الشاة فى خمسة من الإبل لأن المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع عشر أموالكم » والشاة تقرب من ربع عشر الإبل . فإن الشاة كانت تقوم بخمسة وبنت مخاض بأربعين ، فإيجاب الشاة فى خمس كإيجاب الخمسة فى مائتين اهـ . وسيأتى فى الحديث فيمن وجب عليه سن فلم يوجد عنده وضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح . بخلاف ما قال وسننبهك عليه . ثم ظاهر الغاية فى قوله إلى تسع كونها غاية للوجوب . وإنما يتمشى على قول محمد رحمه الله لأنه جعل الزكاة واجبة فى النصاب . والعفو

فإن قيل : الأصل فى الزكاة أن تجب فى كل نوع منه فكيف وجبت الشاة فى الإبل ؟ قلت : بالنص على خلاف القياس . ولأن الواحد من خمس خمس والواجب هو ربع العشر ، وفى إيجاب الشقص ضرر عيب الشركة فأوجب الشاة لأنها تقوّم بربع عشر الإبل لأنها كانت تقوّم بخمسة دراهم هناك وبنت مخاض بأربعين درهما . فإيجابها فى خمس من الإبل كإيجاب الخمس فى المائتين من الدراهم . قوله (فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض) على هذا اتفقت الآثار وأجمع العلماء ، إلا ما روى شاذا عن علىّ رضى الله عنه أنه قال : فى خمس وعشرين خمس شياه ، وفى ست وعشرين بنت مخاض . قال سفيان الثورى : هذا غلط وقع من رجال على رضى الله عنه ، أما علىّ فإنه أفقه من أن يقول هكذا ، لأن فى هذا موالاة بين الواجبين لا وقص بينهما . وهو خلاف أصول الزكوات فإن مبناها على أن الوقص يتلو الوجوب . وقوله (وهى التى طعنت) أى دخلت (فى الثانية) وإنما سميت بنت مخاض لمعنى فى أمها لأن أمها صارت مخاضا بأخرى : أى حاملا ، وكذلك سميت بنت لبون لمعنى

(قوله وهو خلاف أصول الزكوات ، فإن مبناها على أن الوقص يتلو الوجوب) أقول : لعل المراد زكوات الإبل ، وإلا فى زكاة

وتسعين ففيها حقتان إلى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم (ثم)

والغاية غاية إسقاط لأن المعنى وجوب الشاة مستمر إلى تسع . واعلم أن الواجب فى الإبل هو الإناث أو قيمتها ، بخلاف البقر والغنم فإنه يستوى فيه الذكورة والأنوثة (قوله بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم) منها كتاب الصديق رضى الله عنه لأنس بن مالك . رواه البخارى وفرقه فى ثلاثة أبواب عن ثمامة : أن أنسا حدثه أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين : بسم الله الرحمن الرحيم . هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتى أمر الله بها رسوله ، فمن سئلها من المسلمين فليعطها على وجهها ، ومن سئل فوقه فلا يعطه . فى أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم فى كل خمس ذود شاة . فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى . فإذا بلغت ستا وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى . فإذا بلغت ستا وأربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الجمل . فإذا بلغت إحدى وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة . فإذا بلغت ستا وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون . فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل . فإذا زادت على عشرين ومائة ففى كل أربعين ابنة لبون . وفى كل خمسين حقة . ثم ساق بقية الحديث فى الغنم . ثم ذكر فى الباب الثانى عن ثمامة وقال فيه : من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فإنها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهما ، ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة ، فإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين . ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين . ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فإنها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو شاتين انتهى . فقد جعل بدل كل شاة عند عدم القدرة عليها عشرة . وهذا يصرح بخلاف الاعتبار الذى اعتبره فى المبسوط لأن الظاهر أنه إنما تجعل عند عدمها قيمتها إذ ذاك . ثم قال : وفى الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين إلى مائة وعشرين شاة ، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه ، فإذا زادت على ثلاثمائة ففى كل مائة شاة شاة . فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء

فى أمها فإنها لبون بولادة أخرى . وسميت حقة لمعنى فيها وهو أنه حق لها أن تركب ويحمل عليها . وسميت جذعة بفتح الذال لمعنى فى أسنانها معروف عند أرباب الإبل وهى أعلى الأسنان التى تؤخذ فى زكاة الإبل . وبعده ثنى وسديس وبازل . ولا يجب شىء من ذلك لنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم السعاة عن أخذ كرائم أموال الناس . واعلم أن من صفات الواجب فى الإبل الأنوثة ، قال صاحب التحفة لا يجوز فيها سوى الإناث إلا بطريق القيمة . وقيل فى ذلك بأن الشرع جعل الواجب فى نصاب الإبل الصغار دون الكبار ، بدليل أنه لا تجوز الأضحية بها وإنما تجوز بالثنى فصاعدا ، وكان ذلك تيسيرا لأرباب المواشى ، وجعل الواجب أيضا من الإناث لأن الأنوثة تعد فضلا

البقر لايتلو الوقص الوجوب فيما بين الأربعين والستين على ظاهر الرواية كما سيجىء (قوله وقيل فى ذلك بأن الشرع) أقول : القائل هو صاحب النهاية (قوله وإنما تجوز بالثنى فصاعدا) أقول : يعنى من السديس والبازل (قوله بدليل أنه لا تجوز الأضحية بها الخ) أقول : لئلا يقل الواجب أو ينقطع بالصرف إلى الأضحية .

إذا زادت على مائة وعشرين (تستأنف الفريضة) فيكون فى الخمس شاة مع الحقتين . وفى العشر شاتان . وفى خمس عشرة ثلاث شياه . وفى العشرين أربع شياه . وفى خمس وعشرين بنت مخاض .

ربها . وفى الرقة ربع العشر . فإذا لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها . وفى الباب الثالث عن ثمامة أن أنسا حدثه فساق الحديث . وفيه « لايخرج فى الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس إلا أن يشاء المصدق » . ورواه أبو داود فى سننه حديثا واحدا وزاد فيه : « وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية » وقد يوهم لفظ بعض الرواة فيه الانقطاع لكن الصحيح أنه صحيح ، قاله البيهقى . ومن الكتب كتاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه فذكره على وفاق ماتقدم ، وزاد فيه : « لايجمع بين متفرق ، ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة » ولم يذكر الزهرى عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه . وإنما رفعه سفيان بن حسين ، وسفيان هذا أخرج له مسلم واستشهد به البخارى . وقد تابع سفيان على رفعه سليمان بن كثير ، وهو ممن اتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بحديثه . وزاد فيه ابن ماجه بعد قوله وفى خمس وعشرين بنت مخاض : فابن لبون ذكر ، فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر ، وزاد فيه أبو داود زيادة من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال : هذه نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى كتبه فى الصدقة وهى عند آل عمر ابن الخطاب رضى الله عنه . قال ابن شهاب : أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها . وهى التى انتسخ عمر بن عبد العزيز من عبد الله بن عبد الله بن عمر وسالم بن عبد الله بن عمر فذكر الحديث . وقال فيه : فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعا وعشرين ومائة ، فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وثلاثين ومائة ، فإذا كانت أربعين ومائة ففيها ثلاث حقاق حتى تبلغ تسعا وخمسين ومائة ، فإذا كانت ستين ومائة ففيها أربع بنات لبون حتى تبلغ تسعا وستين ومائة ، فإذا كانت سبعين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وسبعين ومائة ، فإذا كانت ثمانين ومائة ففيها حقتان وبنتا لبون حتى تبلغ تسعا وثمانين ومائة ، فإذا كانت تسعين ومائة ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون حتى تبلغ تسعا وتسعين ومائة ، فإذا بلغت مائتين ففيها أربع حقاق أو خمس بنات لبون . ثم ذكر سائمة الغنم على ماذكر سفيان ابن حسين . وهذا مرسل كما أشار إليه الترمذى . وقد اشتمل كتاب الصديق وكتاب عمر على هذه الألفاظ وهى : وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية ، ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ، ، ولا بأس ببيان المراد إذ كان مبنى بعض الخلاف ، وذلك إذا كان النصاب بين شركاء وصحت الخلطة بينهم باتحاد المسرح والمرعى والمراح والراعى والفحل والمحلب تجب الزكاة فيه عنده لقوله صلى الله عليه وسلم « لايجمع بين متفرق » الحديث . وفى عدم وجوب تفريق المجتمع . وعندنا لاتجب وإلا لو وجبت على كل واحد فيما دون النصاب . لنا هذا الحديث ، ففى الوجوب الجمع بين الأملاك المتفرقة إذ المراد الجمع والتفريق فى الأملاك لا الأمكنة ، ألا ترى أن النصاب المفرق فى أمكنة مع وحدة الملك تجب فيه . ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعى أن يجعلها نصابين بأن يفرقها فى مكانين . فمعنى لايفرق بين مجتمع : أنه لايفرق الساعى بين الثمانين مثلا أو المائة والعشرين ليجعلها نصابين وثلاثة ، ولا يجمع بين متفرق : لايجمع مثلا بين الأربعين المتفرقة بالملك بأن تكون مشتركة ليجعلها نصابا والحال أن لكل عشرين . قال : وما كان بين خليطين الخ ، قالوا أراد به إذا كان بين

فى الإبل فصار الواجب وسطا ، وقد جاءت السنة بتعيين الوسط ولم تعين الأنوثة فى البقر والغنم لأن الأنوثة فيهما تعد فضلا . وقوله (تستأنف الفريضة) تفسير الاستئناف أنه لايجب فيما زاد على مائة وعشرين حتى تبلغ الزيادة خمسا

إلى مائة وخمسين فيكون فيها ثلاث حقاق : ثم تستأنف الفريضة فيكون فى الخمس شاة ، وفى العشر شاتان ، وفى خمس عشرة ثلاث شياه ، وفى العشرين أربع شياه ، وفى خمس وعشرين بنت مخاض ، وفى ست وثلاثين بنت لبون . فإذا بلغت مائة وستا وتسعين ففيها أربع حقاق إلى مائتين

رجلين إحدى وستون مثلا من الإبل لأحدهما ست وثلاثون وللآخر خمس وعشرون ، فأخذ المصدق منها بنت لبون وبنت مخاض فإن كل واحد يرجع إلى شريكه بحصة ما أخذه الساعى من ملكه زكاة شريكه ، والله أعلم . ومنها كتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائى فى الديات وأبو داود فى مراسيله عن سليمان بن أرقم عن الزهرى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات ، وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئت على أهل اليمن ، وهذه نسختها : بسم الله الرحمن الرحيم . من محمد النبى صلى الله عليه وسلم إلى شرحبيل بن عبد كلال قيل ذى رعين ومعافر وهمدان ، أما بعد : فقد رجع رسولكم وأعطيتم من المغانم خمس الله ، وما كتب الله عز وجل على المؤمنين من العشر فى العقار وما سقت السماء ، وما كان سيحا أو كان بعلا فيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق ، وما سقى بالرشاء والدالية ففيه نصف العشر ، وفى كل خمس من الإبل سائمة شاة إلى أن تبلغ أربعا وعشرين . فإذا زادت واحدة على أربع وعشرين ففيها بنت مخاض ، فإن لم توجد ابنة مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم وفيه : وفى كل ثلاثين باقورة تبيع أو جذعة ، وفى كل أربعين باقورة بقرة . ثم ذكر صدقة الغنم وفيه : وفى كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم ، وما زاد ففى كل أربعين درهما درهم ، وليس فيما دون خمسة أواق شيء ، وفى كل أربعين دينارا دينار » وفى الكتاب أيضا : « إن أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة الإشراك بالله ، وقتل النفس المؤمنة بغير حق ، والفرار فى سبيل الله يوم الزحف ، وعقوق الوالدين ، ورمى المحصنة ، وتعلم السحر ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، ثم ذكر جملا فى الديات » قال النسائى : وسليمان بن أرقم متروك ، وقد رواه عبد الرزاق فى مصنفه : أخبرنا معمر عن عبد الله بن أبى بكر به ، وأخرجه الدارقطنى عن إسمعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد عن أبى بكر به ، ورواه ابن حبان فى صحيحه ، والحاكم فى المستدرك ، كلاهما عن سليمان بن داود : حدثنى الزهرى به . قال الحاكم : إسناده صحيح وهو من قواعد الإسلام . وقال أحمد فى كتاب عمرو بن حزم صحيح . قال ابن الجوزى : يشير بالصحة إلى هذه الرواية لا إلى غيرها ، وقال بعض الحفاظ فى نسخة كتاب عمرو بن حزم : تلقتها الأمة بالقبول وهى متوارثة كنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، وهى دائرة على سليمان بن أرقم وسليمان بن داود وكلاهما ضعيف . لكن قال الشافعى فى الرسالة : لم يقبلوه حتى ثبت عندهم أنه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال يعقوب بن سفيان الفسوى : لا أعلم فى جميع الكتب المنقولة أصح منه ، فإن أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون إليه ويدعون آراءهم اه . وتضعيف سليمان بن داود الخولانى معارض بأنه أثنى جماعة من الحفاظ عليه منهم أحمد وأبو حاتم وأبو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمى وابن عدى (قوله إلى مائتين) وإذا صارت

فإذا بلغت خمسا كان فيها شاة مع الواجب المتقدم وهو الحقتان ، فقوله مع الحقتين قيد فيما يأتى بعده إلى قوله بنت مخاض . وقوله (إلى مائة وخمسين) يعنى من أول النصاب فتكون جملة النصاب مائة وخمسة وأربعين لحقتين وبنت مخاض فإذا زادت على ذلك خمسة صارت مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق . وقوله (ثم تستأنف الفريضة فيكون فى الخمس شاة)

ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف فى الخمسين التى بعد المائة والخمسين وهذا عندنا . وقال الشافعى : إذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون ، فإذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون ، ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات فتجب فى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة لما روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب « إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففى كل خمسين حقة ، وفى كل أربعين بنت لبون » من غير شرط عود ما دونها . ولنا أنه عليه الصلاة والسلام كتب فى آخر ذلك فى كتاب عمرو بن حزم « فما كان

مائتين فهو بالخيار إن شاء أدى أربع حقاق وإن شاء خمسة بنات لبون (قوله كما تستأنف فى الخمسين التى بعد المائة والخمسين) يعنى فى خمس شاة مع الأربع حقاق أو الخمسة بنات لبون ، وفى عشر شاتان معها ، وفى خمسة عشر ثلاث شياه معها ، وفى عشرين أربع معها ، فإذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ، ففيها بنت مخاض معها ، إلى ست وثلاثين فبنت لبون معها ، إلى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق حينئذ إلى مائتين وخمسين ، ثم تستأنف كذلك ، ففى مائتين وست وتسعين ستة حقاق إلى ثلاثمائة وهكذا ، وهو احتراز عن الاستئناف الأول (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ) تقدم فى كتاب أبى بكر فى البخارى وأحمد مع الشافعى وعن مالك روايتان كمذهبنا وكمذهب الشافعى (قوله ولنا أنه عليه الصلاة والسلام) روى أبو داود فى المراسيل وإسحق بن راهويه فى مسنده والطحاوى فى مشكله عن حماد بن سلمة : قلت لقيس بن سعد : خذ لى كتاب محمد بن عمرو بن حزم ، فأعطانى كتابا أخبر أنه أخذه من أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، وأخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم كتبه لجده ، فقرأته فكان فيه ذكر مايخرج من فرائض الإبل ، فقص الحديث إلى أن بلغ عشرين ومائة ، فإذا كانت أكثر من عشرين ومائة فإنها تعاد إلى أول فريضة الإبل ، ودفعت هذه الرواية بمخالفتها الرواية الأخرى عنه مما قدمناه ، ورواية الصحيح من كتاب الصديق والأثر الذى رواه الطحاوى عن ابن مسعود بما يوافق مذهبنا طعن فيه بالانقطاع من مكانين وضعف بخصيف ، وما أخرجه ابن أبى شيبة بسنده عن سفيان عن أبى إسحق عن عاصم بن ضمرة عن على كمذهبنا عورض بأن شريكا رواه عن أبى إسحق عن عاصم عن على قال : إذا زادت الإبل على عشرة ومائة ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين ابنة لبون ، إلا أن سفيان أحفظ من شريك . ولو سلم لايقاوم ما تقدم . قلنا إن سلم فإنما يتم لو تعارضا ، وليس كذلك لأن ماتثبته هذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لايتعرض ما تقدم لنفيه ليكون معارضا ، إنما فيه : إذا زادت على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين بنت لبون ، ونحن نقول به لأنا أوجبنا كذلك ، إذ الواجب

يعنى مع ثلاث حقاق ، وكذلك فيما بعده . وقوله (ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف فى الخمسين التى بعد المائة والخمسين) قيده بذلك احترازا عن الاستئناف الذى بعد المائة والعشرين فإن ذلك ليس فيه إيجاب بنت لبون ولا إيجاب أربع حقاق لعدم نصابهما لأنه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة وأربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين ، فلما زاد عليها خمس وصارت مائة وخمسين وجب ثلاث حقاق . وقوله (وهذا) أى الاستئناف بعد المائة والعشرين وبعد المائة والخمسين وبعد المائتين (مذهبنا) وهو مذهب على وابن مسعود (وقال الشافعى إذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون ، فإذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون ، ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات فيجب فى كل أربعين بنت لبون ، وفى كل خمسين حقة) واستدل على ذلك بما روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب « إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففى كل خمسين حقة ، وفى كل أربعين بنت لبون » ولم يشترط عود مادونها

أقل من ذلك ، ففى كل خمس ذود شاة » فنعمل بالزيادة (والبخت والعراب سواء) فى وجوب الزكاة لأن مطلق الاسم يتناولهما

فى الأربعين هو الواجب فى ست وثلاثين ، والواجب فى خمسين هو الواجب فى ست وأربعين . ولا يتعرض هذا الحديث لنفى الواجب عما دونه فنوجبه بما رويناه . وتحمل الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الأخبار : ألا ترى إلى ما رواه الزهرى عن سالم عن أبيه أنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها إلى عماله حتى توفى فأخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض . ثم أخرجها عمر فعمل بها . ثم أخرجها عثمان فعمل بها . ثم أخرجها على فعمل بها . فكان فى إحدى الروايتين : فى إحدى وتسعين حقتان إلى عشرين ومائة : فإذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين بنت لبون » الحديث . ورواه أبو داود والترمذى . قال فى شرح الكنز : وقد وردت أحاديث كلها تنص على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها فى الغاية (قوله والبخت والعراب) جمع عربى للبهائم وللأناس عرب ، ففرقوا بينهما فى الجمع . والعرب مستوطنو المدن والقرى العربية . والأعراب أهل البدو . واختلف فى نسبتهم . والأصح أنهم نسبوا إلى عربة بفتحتين وهى من تهامة لأن أباهم إسماعيل عليه السلام نشأ بها . كذا فى المغرب .

وهذه تتمة فى زكاة العجاف : لا شك أن الواجب الأصلى هو الوسط مع مراعاة جانب الفقراء ورب المال ، فإيجابه فيما إذا كان الكل عجافا إجحاف به فوجب الإيجاب بقدره ، وهذا تفصيله . فإذا كان له خمس من الإبل فيها بنت مخاض وسط أو أعلى منها سنا لكنها النقصان حالها تعدلها ففيها شاة وسط . فإن لم يكن فيها ما يساويها نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة أفضلها ، فما كان بينهما من التفاوت اعتبر مثله فى الشاة الواجبة بالنسبة إلى الشاة الوسط ، مثلا لو كان قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة أفضلها خمس وعشرون فالتفاوت بالنصف فتجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط . وعلى هذا فقس ؛ فلو كانت الإبل خمسا وعشرين حقاق أو جذاع أو بنات مخاض أو بوازل ، فإن كان فيها بنت مخاض وسط أو ما يساويها فى القيمة وجبت بنت مخاض وسط . وإن شاء دفع التى تساويها ، وإن كان حقة أو أعلى منها بطريق القيمة وإن لم يكن فيها ما يساويها ولا هى فالواجب بنت مخاض تساوى أفضلها ، ولو كانت ستا وثلاثين بنات مخاض أو حقاق أو جذاع أو بوازل ، فإن كان فيها ثنتان تعدلان بنتى مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط لم يكتف هنا بوجود واحدة تعدل بنت مخاض وسط لإيجاب بنت لبون وسط لأن الواجب هنا ليس بنت مخاض بل بنت لبون ، وربما كان التفاوت بينهما يأتى على أكثر نصاب العجاف فوجب ضم أخرى تعدل بنت مخاض وسط ، فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت مخاض وجب بنت لبون

يعنى من غير أن يوجب فى خمس وعشرين بنت مخاض ومن غير أن يوجب فى الخمس شاة . ولنا حديث قيس ابن سعد رضى الله عنه قال : قلت لأبى بكر محمد بن عمرو بن حزم : أخرج لى كتاب الصدقات الذى كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم ، فأخرج كتابا فى ورقة وفيه : « فإذا زادت الإبل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة . فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم فى كل خمس ذود شاة » فيعمل بالزيادة إذ ليس فى حديثهم ما ينفى ذلك . وقد عملنا بحديثهم أيضا لأنا أوجبنا فى الأربعين بنت لبون ، فإن الواجب فى الأربعين ما هو الواجب فى ست وثلاثين ، وكذلك أوجبنا فى خمسين حقة . وقوله (والبخت والعراب سواء) البخت جمع

(فصل فى البقر)

(ليس فى أقل من ثلاثين من البقر السائمة صدقة ، فإذا كانت ثلاثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبيع أو تبيعة) وهى التى طعنت فى الثانية (وفى أربعين مسن أو مسنة) وهى التى طعنت فى الثالثة .

بقدرها ، وطريقه أن ينظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وإلى قيمة بنت لبون وسط ، فما تفاوت به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوى أفضلها مما يليها فى الفضل منها ؛ مثلا كانت قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعون فالواجب بنت لبون تساوى أفضلها ونصف قيمة التى تليها فى الفضل ، حتى لو كان أفضلها يساوى عشرين وتليه أخرى تساوى عشرة وجب بنت لبون تساوى عشرين وخمسة دراهم . ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوى بنت مخاض وسط نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط ، فما وقع به التفاوت اعتبر فى التى تلى أفضلها ، فيجب ذلك مع أفضلها أيضا كما ذكر فى بنت اللبون مع بنت المخاض ، حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين ففيها حقة تساوى أفضلها وثلاثة أخماس التى تليها فى الفضل ، ولو كانت الحقة بتسعين وبنت المخاض خمسين وفى الإبل بنت مخاض تساوى خمسين وأخرى تساوى ثلاثين فالواجب حقة تساوى أربعة وسبعين ليكون مثل أفضلها وأربعة أخماس التى تليها ، ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة وفى الإبل ثلاث تساوى كل ثلاثين ثلاثين ففيها حقة تساوى ستين مثل ثنتين من أفضلها لأن التفاوت الذى بين الحقة وبنت المخاض الضعف . وإنما جعلنا بنت المخاض حكما فى الباب فى كل الصور لأنها أدنى سن يتعلق به الوجوب ، والزيادة عليها عفو ، ولم يكتف بوجود واحدة منها تساوى بنت مخاض وسط لإيجاب ما زاد على بنت المخاض لما ذكرنا .

(فصل فى البقر)

قدمها على الغنم لقربها من الإبل فى الضخامة . والبقر من بقر إذا شق ، سمى به لأنه يشق الأرض وهو اسم جنس ، والتاء فى بقرة للوحدة فيقع على الذكر والأنثى لا للتأنيث (قوله ففيها تبيع) سمى الحولى من أولاد البقر به لأنه يتبع أمه بعد ، والمسن من البقر والشاة ماتمت له سنتان ، وفى الإبل ما دخل فى السنة الثامنة . ثم لا تتعين الأنوثة فى هذا الباب ولا فى الغنم ، بخلاف الإبل لأنها لا تعدّ فضلا فيهما بخلاف الإبل . ثم إن وجد فى الثلاثين تبيع وسط وجب هو ، أو ما يساويه وجب تبيع يساوى الوسط ، وإن شاء دفعه بطريق القيمة عن تبيع ؛ وإن كان الكل عجافا ليس فيها ما يساوى تبيعا وسطا وجب أفضلها ، ولو كانت البقر أربعين وفيها مسنة وسط أو ما يساويها

بختى ، وهو المتولد بين العربى والعجمى منسوب إلى بختنصر والعراب جمع عربى وإنما كانا سواء لأن اسم الإبل المذكور فى الحديث يتناولهما واختلافهما فى الصنف لا يخرجهما من النوع .

(فصل فى البقر)

قدم فصل البقر على الغنم لمناسبتها ضخامة وقيمة . وهو مشتق من بقر إذا شق . وسمى به البقر لأنه يشق الأرض . ولا خلاف فى أن الثلاثين والأربعين نصاب زكاة البقر على ما ذكر فى الكتاب . واختلفت الرواية فيما زاد على الأربعين على ما يذكر . والتبيع من ولد البقر ما يتبع أمه ، والمسن منه ومن الشاة ما تمت له سنتان ،

بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا رضى الله عنه (فإذا زادت على أربعين وجب فى الزيادة بقدر ذلك إلى ستين) عند أبى حنيفة : ففى الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة . وفى الاثنتين نصف عشر مسنة . وفى الثلاثة ثلاثة أرباع عشر مسنة .

فعلى ما عرف فى الثلاثين ، وإن كان الكل عجافا وجب أن ينظر إلى قيمة تبيع وسط لأنه المعتبر فى نصاب البقر وما فضل عنه عفو وإلى قيمة مسنة وسط ، فما وقع به التفاوت وجب نسبته فى أخرى تلى أفضلها فى الفضل : مثلا لو كانت قيمة التبيع الوسط أربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين تجب مسنة تساوى أفضلها وربع التى تليها فى الفضل ، حتى لو كانت قيمة أفضلها ثلاثين والتى تليها عشرين تجب مسنة تساوى خمسة وثلاثين ، ولو كانت ستين عجافا ليس فيها ما يساوى تبيعان وسطا ففيها تبيعان من أفضلها إن كانا ، وإلا فاثنان من أفضلها ، وإن كان فيها تبيع وسط أو ما يساويه وجب التبيع الوسط وآخر من أفضل الباقى (قوله بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا) أخرج أصحاب السنن الأربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل « أن النبى صلى الله عليه وسلم لما وجهه إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبيعة ، ومن كل أربعين مسنة ، ومن كل حالم » يعنى محتلما « دينارا أو عدله من المعافر ثياب تكون باليمن » حسنه الترمذى . ورواه بعضهم مرسلا وهذا أصح . ويعنى بالدينار من الحالم الجزية . ورواه ابن حبان فى صحيحه والحاكم وقال : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرّجاه ؛ وأعله عبد الحق بأن مسروقا لم يلق معاذا ، وصرح ابن عبد البر بأنه متصل ، وأما ابن حزم فإنه قال فى أول كلامه إنه منقطع وإن مسروقا لم يلق معاذا ، وقال فى آخره : وجدنا حديث مسروق إنما ذكر فيه فعل معاذ باليمن فى زكاة البقر ، ومسروق عندنا بلا شك أدرك معاذا بسنه وعقله وشاهد أحكامه يقينا وأفتى فى زمن عمر وأدرك النبى صلى الله عليه وسلم . وهو رجل كان باليمن أيام معاذ بنقل الكافة من أهل بلده عن معاذ فى أخذه لذلك على عهد النبى صلى الله عليه وسلم انتهى . وحاصله أنه يجعله بواسطة بينه وبين معاذ . وهو ما فشا من أهل بلده أن معاذا أخذ كذا وكذا . والحق قول ابن القطان إنه يجب أن يحكم بحديثه عن معاذ على قول الجمهور فى الاكتفاء بالمعاصرة مالم

وإنما خير بين الذكر والأنثى لأن الأنوثة فى البقر لاتعد فضلا كما تقدم . وقوله (بهذا) أى بما ذكرنا من التبيع والتبيعة فى ثلاثين والمسن والمسنة فى أربعين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا ، فإذا زادت على الأربعين) فقد روي عن أبى حنيفة ثلاث روايات . فى رواية الأصل (يجب فى الزيادة بقدر ذلك إلى ستين) ففى الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة (وفى الثنتين نصف عشر مسنة) وذلك جزء من أربعين جزءا من مسنة لأن الأربعة عشر للأربعين وربع الأربعة واحد فيكون ربع العشر جزءا من أربعين جزءا ونصف العشر جزءين من أربعين جزءا لأن عشر الأربعين أربعة ونصف الأربعة اثنان . وفى رواية الحسن عنه : لاشىء فى الزيادة حتى تبلغ خمسين ، ثم فيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع . وفى رواية أسد بن عمرو عنه وهو قول أبى يوسف ومحمد : لا شىء فى الزيادة حتى تبلغ ستين . وجه الأول أن العفو فيما بين الثلاثين والأربعين وبين الستين وما فوقها ثبت نصا ، بخلاف القياس لما فيه من إخلاء المال عن الواجب مع قيام المقتضى وهو إطلاق قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - وقيام الأهلية ولا نص ههنا فأوجبنا فيما زاد بحسابه وتحملنا التشقيص ، وإن كان خلاف موضوع الزكاة ضرورة تعذر إخلائه عن الواجب . ووجه رواية الحسن أن مبنى هذا النصاب : أى نصاب البقر على أن يكون بين كل عقدين وقص وفى كل عقد واجب بدليل ما قبل الأربعين وبعد الستين فيكون بين الأربعين والخمسين كذلك لكنه يخير بين إعطاء ربع مسنة وثلث تبيع لأن الزيادة على الأربعين عشرة وهى ثلث ثلاثين وربع أربعين فيخير

وهذه رواية الأصل لأن العفو ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص هنا . وروى الحسن عنه أنه لايجب فى الزيادة شىء حتى تبلغ خمسين . ثم فيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع . لأن مبنى هذا النصاب على أن يكون بين كل عقدين وقص . وفى كل عقد واجب . وقال أبو يوسف ومحمد : لا شىء فى الزيادة حتى تبلغ ستين ، وهو رواية عن أبى حنيفة لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ « لاتأخذ من أوقاص البقر شيئا » وفسروه بما بين أربعين إلى ستين . قلنا : قد قيل إن المراد منها الصغار

يعلم عدم الاتى . وأما على ماشرطه البخارى وابن المدينى من العلم باجتماعهما ولو مرة فكما قال ابن حزم والحق خلافه . وعلى كلا التقديرين يتم الاحتجاج به على ما وجهه ابن حزم (قوله وهذه رواية الأصل) عن أبى حنيفة فيما زاد على الأربعين ثلاث روايات : هذه ، ورواية الحسن أن لاشىء حتى تبلغ خمسين ، والرواية الثالثة كقولهما . وجه الأولى عدم المسقط مع أن الأصل أن لايخلى المال عن شكر نعمته بعد بلوغه النصاب . وجه هذه منعه بل قد وجد وهو ما رواه الدارقطنى والبزار من حديث بقية عن المسعودى عن الحكم عن طاوس عن ابن عباس قال « بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا إلى اليمن . فأمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعا أو تبيعة ، ومن كل أربعين مسنة . قالوا فالأوقاص ؟ قال : ما أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بشىء . وسأسأله إذا قدمت عليه . فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله فقال : ليس فيها شىء » قال المسعودى : والأوقاص مابين الثلاثين إلى أربعين والأربعين إلى ستين . وفى السند ضعف . وفى المتن أنه رجع فوجده عليه الصلاة والسلام حيا ، وهو موافق لما فى معجم الطبرانى . وفى سنده مجهول. وفيه أعنى معجم الطبرانى حديث آخر من طريق بن وهب عن حيوة بن شريح عن يزيد بن أبى حبيب عن سلمة بن أسامة عن يحيى بن الحكم أن معاذا قال « بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أصدق أهل اليمن ، فأمرنى أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا ، ومن كل أربعين مسنة ، ومن الستين تبيعين ، ومن السبعين مسنة وتبيعا ، وأمرنى أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئا إلا أن يبلغ مسنة أو جذعا » وهو مرسل ، وسلمة بن أسامة ويحيى بن الحكم غير مشهورين ، ولم يذكرهما ابن أبى حاتم فى كتابه . واعترض أيضا بأن معاذا لم يدركه عليه الصلاة والسلام حيا . فى الموطإ عن طاوس « أن معاذا » الحديث وفيه « فتوفى النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يقدم معاذ » وطاوس لم يدرك معاذا . وأخرج فى المستدرك عن ابن مسعود قال « كان معاذ بن جبل شابا جميلا حليما سمحا من أفضل شباب قومه ولم يكن يمسك شيئا ، ولم يزل يدان حتى أغرق ماله كله فى الدين . ولزمه غرماؤه حتى تغيب عنهم أياما فى بيته . فاستأذنوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرسل فى طلبه . فجاء معه غرماؤه » فساق الحديث إلى أن قال « فبعثه إلى اليمن وقال له : لعل الله أن يجبرك ويؤدى عنك دينك . فخرج معاذ إلى اليمن فلم يزل بها حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رجع معاذ » الحديث بطوله . قال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين . وفى مسند أبى يعلى « أنه قدم فسجد للنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : يامعاذ ماهذا ؟ قال : وجدت اليهود والنصارى باليمن يسجدون لعظمائهم وقالوا هذا تحية الأنبياء ، فقال عليه الصلاة والسلام : كذبوا على أنبيائهم ، لوكنت آمر أحدا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » وفى هذا أن معاذا أدركه عليه الصلاة والسلام حيا (قوله قد قيل إن المراد بها الصغار) فتعارض التفسيران ، فلا تسقط الزكاة بالشك بعد تحقق السبب ، ثم إن كان خلاف القياس من حيث

بينهما . ووجه رواية أسد وهو قولهما قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : « لا تأخذ من أوقاص البقر شيئا » وفسروه بما بين أربعين إلى ستين . والأوقاص جمع وقص بفتح القاف ، وهو مابين الفريضتين . قلنا : قد قيل

(ثم فى الستين تبيعان أو تبيعتان . وفى سبعين مسنة وتبيع . وفى ثمانين مسنتان . وفى تسعين ثلاثة أتبعة . وفى المائة تبيعان ومسنة . وعلى هذا يتغير الفرض فى كل عشر من تبيع إلى مسنة ومن مسنة إلى تبيع) لقوله عليه الصلاة والسلام « فى كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة . وفى كل أربعين مسن أو مسنة » (والجواميس والبقر سواء) لأن اسم البقر يتناولهما إذ هو نوع منه . إلا أن أوهام الناس لاتسبق إليه فى ديارنا لقلته . فلذلك لايحنث به فى يمينه لا يأكل لحم بقر . والله أعلم .

(فصل فى الغنم)

(ليس فى أقل من أربعين من الغنم السائمة صدقة . فإذا كانت أربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة إلى مائة وعشرين . فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين . فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه . فإذا بلغت أربعمائة ففيها أربع شياه . ثم فى كل مائة شاة شاة) هكذا ورد البيان فى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفى كتاب أبى بكر رضى الله عنه . وعليه انعقد الإجماع (والضأن والمعز سواء) لأن لفظة الغنم شاملة للكل

أنه إيجاب الكسور فقولهما مخالفه من وجهين : إثبات العفو بالرأى . وكونه خارجا عن النظير فى بابه . فإن الثابت فى هذا الباب جعل العفو تسعا تسعا . والكسور فى الجملة لها وجود فى النقدين . لكن دفع المصنف هذا ينفى بما صرح به فى رواية الطبرانى من قوله « وأمرنى أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئا إلا أن تبلغ مسنة أو جذعا » وهكذا رواه القاسم بن سلام فى كتاب الأموال . لكن تمام هذا موقوف على صحة هذه الرواية أو حسنها . والله أعلم .

(باب صدقة الغنم)

سميت بذلك لأنه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب (قوله هكذا ورد البيان فى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفى كتاب أبى بكر تقدم فى صدقة الإبل فارجع إليه (قوله والضأن والمعز سواء) أى فى تكميل النصاب لا فى أداء الواجب . وسنذكر الفرق بينهما فى ذلك آخر الباب . والمتولد من ظبى ونعجة له حكم أمه فيكون شاة . وفى العجاف إن كانت ثنية وسط تعينت وإلا واحدة من أفضلها . فإن كانت نصابين أو ثلاثة كمائة وإحدى وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هى أو قيمتها . وإن بعضه تعين هو وكمل من أفضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة أو ثنتان عجفاوان بحسب مايكون الواجب والموجود مثلا له مائة وإحدى وعشرون وعنده ثنية وسط وجبت هى وأخرى عجفاء . أو مائتان وواحدة وعنده

إن المراد بها الصغار : يعنى أن المراد بالأوقاص العجاجيل ونحن نقول بذلك . وقوله (ثم فى الستين تبيعان) الخ ظاهر لايحتاج إلى شرح .

(فصل فى الغنم)

قدم فصل زكاة الغنم على الخيل . إما لكون الحاجة إلى بيانه أمس لكثرته . وإما لكونه متفقا عليه . والغنم اسم جنس يقع على الذكر والأنثى . وما فى الكتاب ظاهر إلا كلمات نذكرها . قوله (والضأن والمعز سواء)

(فصل فى الغنم)

والنص ورد به . ويؤخذ الثنى فى زكاتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن إلا فى رواية الحسن عن أبى حنيفة . والثنى منها منها ماتمت له سنة . والجذع ما أتى عليه أكثرها . وعن أبى حنيفة وهو قولهما أنه يؤخذ عن الجذع لقوله عليه الصلاة والسلام « إنما حقنا الجذع والثنىّ » ولأنه يتأدى به الأضحية فكذا الزكاة . وجه الظاهر حديث علىّ رضى الله عنه موقوفا ومرفوعا « لايؤخذ فى الزكاة إلا الثنى فصاعدا » ولأن الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ، ولهذا لايجوز فيها الجذع من المعز . وجواز التضحية به عرف نصا . والمراد بما روى الجذعة من الإبل (ويؤخذ فى زكاة الغنم الذكور والإناث) لأن اسم الشاة ينتظمهما ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « فى أربعين شاة شاة » .

ثنتان سمينتان تعينتا مع عجفاء ، أو واحدة تعينت مع عجفاوين من أفضل البواقى ، ولو هلكت السمينة بعد الوجوب جعلت كأن لم تكن عند أبى حنيفة ، ووجبت عجفاوان بناء على صرف الهالك إلى النصاب الأخير وجعل الهالك كأن لم يكن ، وعندهما بهلاك السمينة ذهب فضل السمن فكأنّ الكل كانت عجافا ووجب فيها ثلاث عجاف فتسقط ثلاثة أجزاء من ثلاث شياه كل شاة مائتا جزء وجزء ، ويبقى الباقى بناء على أن الواجب واجب فى الكل من النصاب والعفو وصرف الهلاك إلى الكل على الشيوع . ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينة فعنده لما وجب الصرف إلى النصاب الزائد على الأول صار كأنه حال الحول على أربعين ثم هلك الكل إلا السمينة فيبقى الواجب جزء من أربعين جزءا من شاة وسقط الباقى . وعندهما تبقى حصتها من كل الواجب وكل الواجب سمينة وعجفاوان كل شاة مائتا جزء وجزء ، وحصتها جزء من السمينة وجزءان من العجفاوين (قوله والنص ورد به) أى باسم الغنم فى كتاب أبى بكر على ما مرّ (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « إنما حقنا الجذع ») غريب بلفظه ، وأخرج أبو داود والنسائى وأحمد فى مسنده عن سعر قال «جاءنى رجلان مرتدفان فقالا : إنا رسولا رسول الله

يعنى فى تكميل النصاب لا فى أداء الواجب لما سنذكر أن الجذع من المعز لايجوز . وقوله (لأن النص ورد به) يعنى ماكتب فى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم « فى أربعين من الغنم شاة » الحديث . وقوله (والجذع ما أتى عليه أكثرها) روى عن أبى على الدقاق أنه ما طعن فى الشهر التاسع . وعن أبى عبد الله الزعفرانى أنه ماطعن فى الشهر الثامن . وذكر فى شرح الأقطع قال الفقهاء : إن الجذع من الغنم ما تمت له سنة أشهر . هذا تفسير علماء الفقه . وعن الأزهرى : الجذع من المعز لستة أشهر ، ومن الضأن لثمانية أشهر . والثنى الذى ألقى ثنيته ، وهو من الإبل ما استكمل السنة الخامسة ودخل فى السادسة ، ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل فى الثالثة . ومن الفرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل فى الرابعة . وهو فى كلها بعد الجذع وقبل الرباعى . هذا تفسير أهل اللغة . وقوله (وعن أبى حنيفة وهو قولهما) يريد به ماروى الحسن عنه . وقوله (ولأنه يتأدى به الأضحية فكذا الزكاة) يعنى أن باب الأضحية أضيق . ألا ترى أن التضحية بالتبيع والتبيعة لايجوز ويجوز أخذهما فى الزكاة فإذا كان للجذع مدخل فى الأضحية ففى الزكاة أولى . وقوله (وجواز التضحية) جواب عن قوله ولأنه يتأدى به الأضحية يعنى أن جواز التضحية بالجزع عرف بنص خاص فى التضحية وهو قوله صلى الله عليه وسلم « نعمت الأضحية الجذع من الضأن » فلا يتعداها ، والزكاة ليست فى معناها ، إذ المقصود بها إراقة الدم ، والجذع يقارب الثنى فى ذلك ، ولا كذلك الزكاة فلا تلحق بالأضحية دلالة .

(قوله وهو فى كلها بعد الجذع الخ) أقول : قوله هو راجع إلى قوله والثنى الخ المذكور قبل سطرين (قوله والجذع يقارب الثنى فى ذلك) أقول : **يعنى لايقارب فى القيمة .**

(فصل فى الخيل)

(إذا كانت الخيل سائمة ذكورا وإناثا فصاحبها بالخيار : إن شاء أعطى عن كل فرس دينارا ، وإن شاء قوّمها وأعطى عن كل مائتى درهم خمسة دراهم) وهذا عند أبى حنيفة : وهو قول زفر ، وقالا : لازكاة فى الخيل لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة » وله قوله عليه الصلاة والسلام « فى كل فرس سائمة دينار أوعشرة دراهم » وتأويل ما روياه فرس الغازى ، وهو المنقول عن زيد بن ثابت .

صلى الله عليه وسلم بعثنا إليك لتؤتينا صدقة غنمك ، قلت : وما هى ؟ قالا شاة ، قال : فعمدت إلى شاة ممتلئة مخاضا وشحما فقالا : هذه شافع وقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نأخذ شافعا ، والشافع التى فى بطنها ولدها ، قلت : فأىّ شىء تأخذان ؟ قالا : عناقا جذعة أو ثنية ، فأخرجت إليهما عناقا فتناولاها » وروى مالك فى الموطإ من حديث سفيان بن عبد الله : أن عمر بن الخطاب بعثه مصدّقا فكان يعدّ السخل ، فقالوا : أتعدّ علينا السخل ولا تأخذه ؟ فلما قدم على عمر ذكر له ذلك فقال عمر : نعم نعدّ عليهم السخلة يحملها الراعى ولا نأخذها ، ولا نأخذ الأكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم ، ونأخذ الجذعة والثنية ، وذلك عدل بين غذاء الغنم وخياره . قال النووى : سنده صحيح . وأما ماروى عن علىّ : لايؤخذ فى الزكاة إلا الثنى فغريب ، والله أعلم . فالدليل يقتضى ترجيح هذه الرواية ، والحديث الأول صريح فى رد التأويل الذى ذكره المصنف إن كان قول الصحابيين نأخذ عناقا جذعة أو ثنية له حكم الرفع أو لم يكن ، وكذلك قول عمر فى ذلك فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية أعنى ما روى عن أبى حنيفة من جواز أخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه فى تعيين الثنى .

(فصل فى الخيل)

فى فتاوى قاضيخان قالوا : الفتوى على قولهما ، وكذا رجح قولهما فى الأسرار . وأما شمس الأئمة وصاحب التحفة فرجحا قول أبى حنيفة رحمه الله ، وأجمعوا أن الإمام لايأخذ صدقة الخيل جبرا ، وحديث « ليس على المسلم فى عبده ولا فرسه صدقة » رووه فى الكتب الستة ، وزاد مسلم « إلا صدقة الفطر » (قوله وتأويل ما روياه فرس الغازى) لاشك أن هذه الإضافة للفرس المفرد لصاحبها فى قولنا فرسه وفرس زيد كذا ، وكذا يتبادر منه الفرس

(فصل فى الخيل)

وجه تأخيره عن فصل الغنم قد تقدم وكلامه واضح . وقوله (هو المنقول) أى تأويل ما روياه بفرس الغازى هو المنقول (عن زيد بن ثابت رضى الله عنه) فإن هذه الحادثة وقعت فى زمن مروان رحمه الله ، فشاور الصحابة فروى أبو هريرة رضى الله عنه « ليس على الرجل فى عبده ولا فى فرسه صدقة » فقال مروان لزيد بن ثابت : ماتقول يا أبا سعيد ؟ فقال أبو هريرة : عجبا من مروان أحدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول ماتقول يا أبا سعيد ؟ فقال زيد : صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما أراد به فرس الغازى ، فأما ماجشر لطلب نسلها

(فصل فى الخيل)

(قوله وأما ماجشر لطلب نسلها الخ) أقول : الجشر إخراج الدواب للرعى

الملابس للإنسان ركوبا ذهابا ومجيئا عرفا ، وإن كان لغة أعم من ذلك ، والعرف أملك ، ويؤيد هذه الإرادة قوله في عبده : ولا شك أن العبد للتجارة تجب فيه الزكاة ، فعلم أنه لم يرد النفي عن عموم العبد بل عبد الخدمة . وقد روى مايوجب حمله على هذا المحمل لو لم تكن هاتان القرينتان العرفية واللفظية ، وهو مافى الصحيحين فى حديث مانعى الزكاة بطوله ، وفيه « الخيل ثلاثة : هى لرجل أجر ، ولرجل ستر ، ولرجل وزر » وساق الحديث إلى قوله «فأما التى هى له ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله فى رقابها ولا ظهورها فهى لذلك الرجل ستر » الحديث . فقوله ولا فى رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله فى ظهورها يردّ تأويل ذلك بالعارية لأن ذلك مما يمكن على بعده فى ظهورها ، فعطف رقابها ينفى إرادة ذلك ، إذ الحق الثابت فى رقاب الماشية ليس إلا الزكاة وهو فى ظهورها حمل منقطعى الغزاة والحاج ونحو ذلك ، هذا هو الظاهر الذى يجب البقاء معه ، ولا يخفى أن تأويلنا فى الفرس أقرب من هذا بكثير لما حفه من القرينتين ولأنه تخصيص العام ، وما من عام إلا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله فى رقاب الماشية على العارية ، ولا يجوز حمله على زكاة التجارة « لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الحمير بعد الخيل فقال : لم ينزل علىّ فيها شىء » فلو كان المراد فى الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها فى الحمير ، وما قيل إنه كان واجبا ثم نسخ بدليل ما روى الترمذى والنسائى عن أبى عوانة عن أبى إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علىّ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة » وله طريق آخر عن أبى إسحق عن الحرث عن علىّ . قال الترمذى : سألت محمدا عن هذا الحديث فقال : كلاهما عندى عن أبى إسحق يحتمل أن يكون روى عنهما ، والعفو لايكون إلا عن شىء لازم فممنوع . بل يصدق أيضا مع ترك الأخذ من الابتداء تفضلا مع القدرة عليه ، فمن قدر على الأخذ من أحد وكان محقا فى الأخذ غير ملوم فيه فتركه مع ذلك تكرما ورفقا به صدق معه ذلك ويقدم ما فى الصحيحين للقوة ، وقد رأينا هذا الأمر قد تقرر فى زمن عمر فكيف يكون منسوخا ؟ قال ابن عبد البر : روى فيه جويرية عن مالك حديثا صحيحا أخرجه الدارقطنى عن جويرية عن مالك عن الزهرى أن السائب بن يزيد أخبره قال : رأيت أبى يقيم [1] الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر . وروى عبد الرزاق عن ابن جريج : أخبرنى عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول : ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرسا أنثى بمائة قلوص ، فندم البائع فلحق بعمر . فقال : غصبنى يعلى وأخوه فرسا لى ، فكتب إلى يعلى أن الحق بى ، فأتاه فأخبره الخبر فقال : إن

فيها الصدقة فقال كم ؟ فقال فى كل فرس دينار أو عشرة دراهم (والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر) فإنه كتب إلى أبى عبيدة بن الجراح رضى الله عنه يأمره أن يأخذ من الخيل السائمة عن كل فرس دينارا أو عشرة دراهم ، وقيل كان ذلك فى خيل العرب لتقاربها فى القيمة ، وأما فى أفراسنا فيقوّمها لاغير . فإن قيل : لو وجبت فيها الزكاة لكان للإمام أخذها جبرا ولوجبت فى عينها كما فى سائر السوائم وليس كذلك بالإجماع .

(قوله والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر رضى الله عنه) أقول : إذا كان التخيير مرويا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومأثورا عن زيد بن ثابت رضى الله عنه فما وجه تخصيص عمر رضى الله عنه بالمأثورية عنه

(١) (قوله يقيم الخيل) يراجع لفظة يقيم فى الدارقطنى ويحرر معناه اه مصححه .

(وليس فى ذكورها منفردة زكاة) لأنها لاتتناسل (وكذا فى الإناث المنفردات فى رواية) وعنه الوجوب فيها

إن الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرسا يبلغ هذا فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئا . خذ من كل فرس دينارا . فقرر على الخيل دينارا دينارا . وروى أيضا عن ابن جريج : أخبرنى ابن أبى حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل . وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتى عمر بن الخطاب بصدقة الخيل : قال ابن شهاب : لا أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سن صدقة الخيل . وقال محمد بن الحسن فى كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى أنه قال : فى الخيل السائمة التى يطلب نسلها ، إن شئت فى كل فرس دينارا وعشرة دراهم ، وإن شئت فالقيمة ، فيكون فى كل مائتى درهم خمسة دراهم فى كل فرس ذكر أو أنثى ، فقد ثبت أصلها على الإجمال فى كمية الواجب فى حديث الصحيحين وثبتت الكمية ، وتحقق الأخذ فى زمن الخليفتين عمر وعثمان من غير نكير بعد اعتراف عمر بأنه لم يفعله النبى صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر على ما أخرج الدارقطنى عن حارثة بن مضرب قال : جاء ناس من أهل الشام إلى عمر فقالوا : إنا قد أصبنا أموالا خيلا ورقيقا وإنا نحب أن تزكيه . فقال : مافعله صاحباى قبلى فأفعله أنا ثم استشار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا حسن . وسكت على فسأله فقال : هو حسن لو لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها بعدك . فأخذ من الفرس عشرة دراهم ثم أعاده قريبا منه بذلك السند والقصة . وقال فيه : فوضع على كل فرس دينارا . ففى هذا أنه استشارهم فاستحسنوه . وكذا استحسنه على بشرط شرطه وهو أن لا يؤخذون به بعده . وقد قلنا بمقتضاه إذ قلنا ليس للإمام أن يأخذ صدقة سائمة الخيل جبرا . فإن أخذ الإمام هو المراد بقوله يؤخذون بها مبنيا للمفعول . إذ يستحيل أن يكون استحسانه مشروطا بأن لا يتبرعوا بها لمن بعده من الأئمة لأنه ما على المحسنين من سبيل . وهذا حينئذ فوق الإجماع السكوتى . فإن قيل : استحسانهم إنما هو لقبولها منهم إذا تبرعوا بها وصرفها إلى المستحقين لا للإيجاب . قلنا رواية . فوضع على كل فرس دينارا مرتبا على استحسانهم . وما قدمناه من قول عمر ليعلى : خذ من كل فرس دينارا فقرر على كل دينارا يوجب خلاف ماقلت . وغاية ما فى ذلك أن ذلك هو مبدأ اجتهادهم ، وكأنهم ـ والله أعلم ـ رأوا أن ما قدمنا من حديث مانعى الزكاة يفيد الوجوب حيث اثبت فى رقابها حقا لله ، ورتب على الخروج منه كونها له حينئذ سترا يعنى من النار . هذا هو المعهود من كلام الشارع كقوله فى عائل البنات « كن له سترا من النار » وغيره ، ولأنه لا معنى لكون المراد سترا فى الدنيا بمعنى ظهور النعمة ، إذ إذ لا معنى لترتيب ذلك على عدم نسيان حق الله فى رقابها فإنه ثابت . وإن نسى فثبت الوجوب وعدم أخذه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن فى زمانه أصحاب الخيل السائمة من المسلمين بل أهل الإبل ، وما تقدم إذ أصحاب هذه إنما هم أهل المدائن والدشت والتراكمة ، وإنما فتحت بلادهم فى زمن عمر وعثمان ، ولعل ملحظهم فى خصوص تقدير الواجب ما روى عن جابر من قوله عليه الصلاة والسلام « فى كل فرس دينار » كما ذكره فى الإمام عن الدارقطنى بناء على أنه صحيح فى نفس الأمر ولو لم يكن صحيحا على طريقة المحدثين . إذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقهم إلا عدمها ظاهرا دون نفس الأمر . على أن الفحص عن مأخذهم لا يلزمنا إذ يكفى العلم بما اتفقوا عليه من ذلك (قوله وليس فى ذكورها الخ) فى كل من الذكور المنفردة والإناث المنفردة روايتان . والراجح فى الذكور عدم الوجوب وفى الإناث الوجوب .

أجيب بأنه لم يثبت له ذلك لأن الخيل مطمع لكل طامع فيخشى على صاحبه التعدى بالأخذ . ولم يجب من عينها لأن مقصود الفقير لا يحصل به لكونه غير مأكول اللحم عنده . وقوله (وليس فى ذكورها منفردة زكاة لأنها لاتتناسل)

لأنها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور ، وعنه أنها تجب فى الذكور المنفردة أيضا (ولا شىء فى البغال والحمير) لقوله عليه الصلاة والسلام « لم ينزل علىّ فيهما شىء » والمقادير تثبت سماعا (إلا أن تكون للتجارة) لأن الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر أموال التجارة ، والله أعلم .

(فصل)

(وليس فى الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة) عند أبى حنيفة إلا أن يكون معها كبار ، وهذا آخر أقواله وهو قول محمد ، وكان يقول أوّلا يجب فيها مايجب فى المسانّ ، وهو قول زفر ومالك ، ثم رجع وقال فيها واحدة منها . وهوقول أبى يوسف والشافعى رحمهما الله .

(فصــل)

(قوله وليس فى الفصلان) جمع فصيل : ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض . والعجاجيل جمع عجول . ولد البقرة . والحملان جمع حمل بالتحريك : ولد الشاة . صورة المسئلة : اشترى خمسة وعشرين فصيلا أو حملا أو عجولا أو وهب له لاينعقد عليها الحول ، حتى إذا مضى حول من وقت الملك لاتجب فيها بل إذا تم من حين صارت كبارا وتصوّر أيضا إذا كان له نصاب سائمة فمضى ستة أشهر فولدت نصابا ثم ماتت الأمهات وتم

استشكل بذكور الإبل والبقر والغنم منفردات فإنها لاتتناسل ووجبت فيها الزكاة . وأجيب بأن النماء شرط وجوب الزكاة لامحالة ، وهو فى الخيل فى التناسل لاغير ، ولا تناسل فى ذكور الخيل منفردة ، وأما غيرها فالنماء فيه كما يكون به يكون باللحم والوبر فيجب فيه الزكاة . فإن قيل : فما وجه الرواية التى تجب فيها فى الذكور المنفردة أيضا ولا نسل ثمة على ما ذكرتم ؟ أجيب بأن وجهها أن الآثار جعلتها نظير سائر أنواع السوائم ، فإنه بسبب السوم تخف المؤنة على صاحبه وبه يصير مال الزكاة فكانت كأنواعها . وقوله (لم ينزل علىّ فيهما شىء) روى « أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الحمير فقال : لم ينزل علىّ فيها شىء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة ـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ـ » .

(فصــل)

قال صاحب النهاية رحمه الله : وجدت فى هذا الموضع مكتوبا بخط شيخى رحمه الله : وجه مناسبة إيراد هذه المسئلة هنا هو أنه لما فرغ عن بيان حكم الكبار من السوائم شرع فى بيان حكم الصغار . وأقول : ليس الفصل منحصرا فى ذلك بل فيه غيره . فكان الفصل ههنا كمسائل شتى تكتب فى آخر الأبواب . والفصلان جمع الفصيل : وهو ولد الناقة من فصل الرضيع عن أمه . والحملان بضم الحاء وقيل بكسرها أيضا جمع الحمل : ولد الضأن فى السنة الأولى . والعجاجيل جمع عجول : من أولاد البقر حين تضعه أمه إلى شهر ، كذا فى المغرب . قيل فى صورة المسئلة : رجل اشترى خمسة وعشرين من الفصلان أو ثلاثين من العجاجيل أو أربعين من الحملان أو وهب له ذلك هل ينعقد عليه الحول أو لا ؟ على قول أبى حنيفة ومحمد لاينعقد ، وعند غيرهما ينعقد حتى لو حال عليها الحول من حين ما ملكها وجبت الزكاة .

(فصــل)

(وليس فى الفصلان)

(قوله حتى لو حال الحول عليها من حين ملكها وجبت الزكاة) أقول : فيه أنه حينئذ لم يبق محلا للنزاع حيث يوجد الواجب وهو

وجه قوله الأول أن الاسم المذكور فى الخطاب ينتظم الصغار والكبار .ووجه الثانى تحقيق النظر من الجانبين كما

الحول على الأولاد (قوله الاسم المذكور فى الخطاب) يعنى اسم الشاة (قوله تحقيق النظر من الجانبين) جانب صاحب المال بعدم إخراج مسنة ، وجانب الفقراء بعدم إخراج بالكلية كما يجب فى المهازيل إلحاقا لنقصان السن بنقصان الوصف لما رأينا النقصان بالهزال ردّ الواجب الأصلى وهو الوسط إلى واحد منها ولم يبطل أصلا فكذلك النقصان بالسن مع قيام الإسامة واسم الإبل . إلا أن الردّ إلى واحدة منها يمنعنا من ترتيب السن فى الإبل والبقر بأن يجب بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة . وهكذا تبيع ثم مسنة ، ولم يمنعنا فى المهازيل فعدلنا بقدر الممكن فقلنا لاشىء حتى تبلغ خمسا وعشرين فصيلا فيكون فيها فصيل ، ثم لاشىء حتى تبلغ ستا وسبعين ففيها فصيلان ، وهكذا فى ثلاثين عجولا عجول ، ثم لاشىء حتى تبلغ ستين ففيها عجولان . ثم لاشىء حتى تبلغ تسعين ففيها ثلاثة عجاجيل لأن السبب متى ثبت ثبت حكمه إلا بقدر المانع . هذا على أقوى الروايات عن أبى يوسف وهى رواية محمد . وبهذا التقرير اندفع استبعاد محمد إذ قال : إنه عليه الصلاة والسلام أوجب فى خمس وعشرين واحدة فى مال اعتبر قبله أربعة نصب . وفى ست وسبعين ثنتين فى موضع اعتبر ثلاث نصب بينها وبين خمس وعشرين . فى المال الذى لايمكن اعتبار هذه النصب فيه لو أوجبنا كان بالرأى لا بالنص ولا مدخل للرأى هنا

وقيل صورتها : إذا كان له نصاب سائمة فمضى عليها ستة أشهر فتوالدت مثل عددها ثم هلكت الأصول وبقيت الأولاد هل يبقى حول الأصول على الأولاد ؟ عندهما لايبقى ،وعند الباقين يبقى . وذكر الطحاوى فى اختلاف العلماء عن أبى يوسف أنه قال : دخلت على أبى حنيفة فقلت : ماتقول فيمن ملك أربعين حملا ؟ فقال فيها شاة مسنة فقلت : ربما تأتى قيمة الشاة على أكثرها أو جميعها ، فتأمل ساعة ثم قال : لا ولكن تؤخذ واحدة منها ، فقلت : أيؤخذ الحمل فى الزكاة ؟ فتأمل ساعة ثم قال : لا إذاً لايجب فيها شىء . فأخذ بقوله الأول زفر . وبقوله الثانى أبو يوسف . وبقوله الثالث محمد ، وعدّ هذا من مناقبه حيث تكلم فى مسئلة فى مجلس بثلاثة أقاويل فلم يضع شىء منها (وجه قوله الأول إن الاسم المذكور فى الخطاب) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « فى خمس من الإبل السائمة شاة » (ينتظم الصغار والكبار) لأنه اسم جنس كاسم الآدمى ، ولهذا لو حلف لايأكل لحم إبل فأكل لحم الفصيل حنث . وأجيب بأن الواجب قليل من الكثير . وأخذ المسنة من الصغار ليس كذلك لأن قيمتها قد تأتى على أكثر النصاب (ووجه قوله الثانى) أنا لو أوجبنا فيها مايجب فى المسانّ وهو لايوجد فيها كان إضرارا بصاحب المال وهو يقتضى عدم الوجوب . ولو لم نوجب شيئا كان إضرارا بالفقراء لأن الصغار نصاب . فإن الكبار يكمل بها نصاب وكل ماهو كذلك كان نصابا بنفسه كالمهازيل . وعكسه الحملان فإنها لا يكمل بها نصاب فلا تكون فى نفسها نصابا فأوجبنا واحدة منها كما فى المهازيل فإنا لانوجب فيها السمين وإنما نوجب واحدة منها . وهذا معنى قوله (تحقيق النظر من الجانبين) .

الطاعن فى السنة الثانية ، والظاهر أن تصور المسئلة فى صورة الضم (قوله وأجيب بأن الواجب قليل من الكثير الخ) أقول : رأى فى مقابلة النص مع أنه منقوض بما إذا كان له تسع وثلاثون حملا وواحدة مسنة تجب مسنة بالإجماع مع جريان ما ذكره فيه ، فتأمل .

يجب فى المهازيل واحد منها. ووجه الأخير أن المقادير لايدخلها القياس فإذا امتنع إيجاب ما ورد به الشرع امتنع أصلا ، وإذا كان فيها واحد من المسان

(قوله ووجه الأخير) أى من أقاويل أبى حنيفة وهو قول محمد إن المقادير لايدخلها القياس ، فإذا امتنع إيجاب ما ورد به النص امتنع أصلا . والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لامطلقا بل ذات السن المعين من الثنية والتبيع وبنت المخاض مثلا ولم يوجد فتعذر الإيجاب . فإن قيل : لانسلم أنه لم يوجب الصغار أصلا . فى حديث أبى بكر فى قتال مانعى الزكاة : لو منعونى عناقا مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه . فدل أنه كان يعطى فى الزكاة : سلمناه ، لكن إيجاب الأسنان المعينة لم يتوقف على وجودها فى الموجب فيه ؛ ألا يرى أنه أوجب فى خمس من الإبل شاة . وليست فيها فلم يتوقف إيجابها على أن تكون عنده بل يجب عليه أن يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها ، فكذا يجب عليه أن يستحدث ملك مسنة ويدفعها . قلنا أما الأول فيدل على نفيه ما فى أبى داود والنسائى عن سويد بن غفلة قال « أتانا مصدّق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتيته فجلست إليه فسمعته يقول : فى عهدى : يعنى فى كتابى أن لا آخذ راضع لبن » الحديث دل بالمطابقة على عدم أخذها مطلقا . وبالالتزام على أن ليس فى الصغار واحدة منها . إذ لو كان لأخذت الراضع . وحديث أبى بكر لايعارضه لأن أخذ العناق لايستلزم الأخذ من الصغار لأن الظاهر ماقدمنا فى حديث المرتدفين فى صدقة الغنم أن العناق يقال على الجذعة والثنية ولو مجازا . فارجع إليه فيجب الحمل عليه دفعا للتعارض . ولو سلم جاز أخذها بطريق القيمة لا أنها هى نفس الواجب ، ونحن نقول به أو هو على طريق المبالغة لا التحقيق يدل عليه أن فى الرواية الأخرى عقالا مكان العناق . وأما الثانى فإنه يستلزم إيجاب الكرائم وهو منتف بما فى الصحيح وغيره من قوله لمعاذ « إياك وكرائم أموالهم » وروى معناه كثيرا حتى صار من ضروريات الزكاة ومناقض لما عرف بالضرورة فى أصول الزكوات من كون الواجب قليلا من كثير ، وربما تأتى المسنة على غالب الحملان أو كلها خصوصا إذا كانت أسنانها يومين أو ثلاثة فيكون هذا إيجاب إخراج كل المال معنى وهو معلوم النفى بالضرورة . بل يخرج عن كونه زكاة المال فإن إضافة اسم زكاة المال يأبى كونه إخراج الكل . ويرد عليه أن إخراج الكرائم والكثير من القليل يلزمكم فيما إذا كان فيها مسنة واحدة فإنها بالنسبة إلى الباقى كذلك ، غاية الأمر أن لزوم إخراج الكل معنى منتف لكن ثبوت انتفاء إخراج الأكثر فى الشرع كثبوت انتفاء إخراج الكل ، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك . ويجاب بأن الإجماع على ثبوت هذا الحكم فى صورة وجود مسنة مع الحملان وهو على خلاف القياس : أعنى ماقدمنا من

ووجه قوله الأخير ما قاله إن المقادير لايدخلها القياس الخ) وتقريره أن يجاب ما ورد به الشرع من الأسنان ههنا ممتنع لأنها لاتوجد فى الصغار (وإذا امتنع ماورد به الشرع ههنا امتنع أصلا) لأنه لو جاز لكان بالقياس والمقادير لايدخلها القياس والفطن يستخرج من هذا جواب أبى يوسف فإنه قاس على المهازيل وهو فاسد لأن المهازيل يوجد فيها ما ورد به الشرع من الأسنان (ولو كان فيها واحدة من المسان الخ) يعنى إذا كان فى الحملان كبار جعلت الصغار تبعا لها فى انعقادها نصابا ولا تتأدى الزكاة بالصغار بل يدفع لها من الكبار إن كان على مقدار الواجب . بيانه أنه إذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان . وإن كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند أبى حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة ، وعند أبى يوسف مسنة وحمل . وعلى هذا القياس فصل الإبل والبقر ، والأصل فى ذلك ما قال عمر رضى الله عنه : عدّ عليهم السخلة ولو جاء بها الراعى يحملها على كتفه . ولا تأخذها

جعل الكل تبعا له فى انعقادها نصابا دون تأدية الزكاة، ثم عند أبى يوسف لايجب فيما دون الأربعين من الحملان وفيمادون الثلاثين من العجاجيل. ويجب فىخمس وعشرين من الفصلان واحد ثم لايجب شىء حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان يثنى الواجب ، ثم لايجب شىء حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان يثلث الواجب ، ولا يجب فيما دون خمس وعشرين فى رواية . وعنه أنه يجب فى الخمس خمس فصيل ، وفى العشر خمسافصيل على هذا الاعتبار ، وعنه أنه ينظر إلى قيمة خمس فصيل وسط وإلى قيمة شاة فى الخمس فيجب أقلهما . وفى العشر إلى قيمة شاتين وإلى قيمة خمسى فصيل على هذا الاعتبار . قال (ومن وجب عليه سن ولم توجد أخذ المصدق أعلى منها ورد الفضل

ضرورية الانتفاء بن فى غيرها فلا يجوز أن يلحق بها (قوله جعل الكل تبعا له فى انعقادها نصابا دون تأدية الزكاة) لأنه إنما يجب من الثنيات ، هذا إذا كان عدد الواجب من الكبار موجودا فيها . أما إذا لم يكن فلا يجب بيانه . لو كانت بسنتان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان . ولوكانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا ، فعند أبى حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة . وعند أبى يوسف مسنة وحمل . وعلى هذا القياس فصيل الإبل والبقر ، وإذا وجبت المسنة دفعت وإن كانت دون الوسط لأن الوجوب باعتبارها فلا يزاد عليها ؛ فإن هلكت بعد الحول بطلت الزكاة ، لأنه لما كان الوجوب باعتبارها كان هلاكها كهلاك الكل . والحكم لايبقى فى التبع بعد فوات الأصل . وعند أبى يوسف يبقى فى الصغار تسعة وثلاثون جزءا من أربعين جزءا من الحمل لأن عنده الصغار أصل فى الوجوب . إلا أن فضل الكبير كان باعتبار تلك المسنة فيبطل بهلاكها ويكون هذا نقصانا للنصاب . ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها وهو جزء من أربعين جزءا من المسنة جعل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل قيامها كقيام الكل . والفرق يطلب فى شرح الزيادات (قوله ثم عن أبى يوسف الخ) تقدم شرح هذا فى أثناء تقرير وجه قول أبى يوسف (قوله أخذ المصدق) أى عامل الصدقات الخ يفيد أن

منهم فقد نهى عن أخذ الصغار عند الاختلاط . وقوله (ثم عند أبى يوسف الخ) يعنى أن الروايات عن أبى يوسف اختلفت فى الفصلان . روى محمد عنه أنه لايجب فيها الزكاة حتى تبلغ عددا لو كانت كبارا وجب فيها واحدة منها وذلك بأن تبلغ خمسة وعشرين ثم ليس فى الزيادة شىء حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان ثنى الواجب وذلك بأن تبلغ ستة وسبعين فحينئذ يجب فيها اثنان . ثم لايجب حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان ثلث الواجب بأن تبلغ مائة وخمسة وأربعين فيجب منها ثلاثة . ولا يجب فيما دون خمسة وعشرين . ووجهه أن الواجب كان تعين بالنص باعتبار العدد والسن ، وقد تعذر السن فى الفصلان فبقى العدد معتبرا . قال محمد : وهذا غير صحيح ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب فى خمس وعشرين واحدة فى مال اعتبر قبله أربعة نصب ؛ وأوجب فى ست وسبعين اثنين فى موضع اعتبر ثلاثة نصب بينها وبين خمس وعشرين . وفى المال الذى لايمكن اعتبار هذه النصب لو أوجبنا لكان بالرأى لا بالنص . وروى ابن سماعة عنه أنه يجب فى الخمس خمس فصيل ؛ وفى العشر خمسا فصيل هكذا إلى خمس وعشرين . ووجهه أنه اعتبر البعض بالجملة ، وروى عنه أنه ينظر فى الخمس إلى قيمة خمس فصيل وإلى قيمة شاة فيجب أقلهما . وفى العشر إلى قيمة شاتين وإلى قيمة خمسى فصيل وفى خمسة عشر يجب الأقل من قيمة ثلاث شياه ومن قيمة ثلاث أخماس فصيل وفى العشرين يجب الأقل من أربع شياه ومن أربعة أخماس فصيل . وفى الخمس والعشرين يجب واحدة منها ؛ وهذا معنى قوله على هذا الاعتبار . ووجه هذه الرواية أن الأقل متيقن فيتعين . قال (ومن وجب عليه سن) السن هى المعروفة ، ثم سمى بها صاحبها كالناب

أو أخذ دونها) وأخذ الفضل . وهذا يبتنى على أن أخذ القيمة فى باب الزكاة جائز عندنا على مانذكر إن شاء الله

الخيار فى أخذ الأعلى ورد الفضل أو الأدنى وإعطاء الفضل للمصدق ، والواقع أن الخيار لرب المال فى الوجه الثانى فقط . وأطلق فى النهاية أن الخيار لرب المال إذ الخيار شرع رفقا بمن عليه وذلك بأن يجعل الخيار إليه مع تحقق قولهم يجبر المصدق على قبول الأدنى مع الفضل ولا يجبر على قبول الأعلى ورد الفضل ، لأن هذا يتضمن بيع الفضل من المصدق ، ومبنى البيع على التراضى لا الجبر وهذا يحقق أن لاخيار له فى الأعلى ، إذ معنى ثبوت الخيار مطلقا له أن يقال له : أعط ماشئت أعلى أو أدنى ، فإذا كان بحيث لايقبل منه الأعلى لم يجعل الخيار إليه فيه ، اللهم إلا أن يراد أن له الخيار لو طلب الساعى منه الأعلى فيكون له أن يتخير بين أن يعطيه أو يعطى الأدنى . وقوله وأعطى الفضل وأخذ الفضل مطلقا يفيد أن جبران مابين السنين غير مقدر بشىء معين من جهة الشارع ، بل يختلف بحسب الأوقات غلاء ورخصا وعند الشافعى هو مقدر بشاتين أو عشرة لما قدمنا فى كتاب الصديق من أنه إذ أوجب عليه بنت مخاض فلم توجد أعطى إما بنت لبون وأخذ شاتين أو عشرة أو ابن لبون ليس غير . قلنا : هذا كان قيمة التفاوت فى زمانهم وابن اللبون يعادل بنت المخاض ، إذ ذاك جعلا لزيادة السن مقابلا بزيادة الأنوثة ، فإذا تغير تغير وإلا لزم عدم الإيجاب معنى بأن تكون الشاتان أو العشرون التى يأخذها من المصدق تساوى السن الذى يعطيه خصوصا إذا فرضنا الصورة المذكورة فى المهازيل فإنه لايبعد كون الشاتين تساويان بنت لبون مهزولة جدا فإعطاؤها فى بنت مخاض مع استرداد شاتين إخلاء معنى أو الإجحاف برب المال بأن يكون كذلك وهو الدافع للأدنى . وكل من اللازمين منتف شرعا فينتفى ملزومهما وهو تعين الجابر .

[فروع] عجل عن أربعين بقرة مسنة فهلك من بقية النصاب واحدة ولم يستفد شيئا حتى تم الحول يمسك الساعى من المعجل قدر تبيع ويرد الباقى . وليس لرب المال أن يسترد المسنة ويعطيه مما عنده تبيعا لأن قدر التبيع من المسنة صار زكاة حقا للفقراء فلا يسترد ، ومثله فى تعجيل بنت المخاض من خمسة وعشرين إذا انتقص الباقى واحدة فتم الحول أمسك الساعى قدر أربع شياه . وروى بشر عن أبى يوسف أنه يردها ولا يحبس شيئا ويطالب بأربع شياه لأنه فى إمساك البعض ورد البعض ضرر التشقيص بالشركة . وقياس هذه فى البقرة أن يسترد المسنة لكن فى هذا نظر إذ لاشركة بعد دفع قيمة الباقى . ولو كان استهلك المعجل أمسك من قيمتها قدر التبيع والأربع شياه ورد الباقى . ولو تم الحول وقد زادت الأربعون إلى ستين فحق الساعى فى تبيعين فليس للمالك استرداد المسنة بل يكمل الفضل للساعى ، بخلاف ما لو أخذ المسنة على ظن أنها أربعون فإذا هى تسعة وثلاثون فإنه يرد المسنة ويأخذ تبيعا . لأن الاتفاق على الغلط يعدم الرضا أما هناك فدفع عن رضا على احتمال أن تصير زكاة ، ولم يظهر أن الاحتمال لم يكن . ولو لم يظهر الغلط حتى تصدق بها الساعى فلا ضمان عليه وإن كان أخذها كرها على ذلك

للمسنة من النوق ، ثم استعيرت لغيره كابن المخاض وابن اللبون ، وذكر السن وإرادة ذات السن إنما يكون فى الحيوان لا فى الإنسان لأن عمر الحيوان يعرف بالسن . قوله (ومن وجب عليه سن) صورة المسئلة : رجل وجب عليه بنت لبون ولم توجد عنده يأخذ المصدق الحقة ويرد الفضل . أو وجب عليه الحقة ولم توجد يأخذ بنت اللبون ويأخذ الفضل . قال فى النهاية : ظاهر ماذكر فى الكتاب يدل على أن الخيار للمصدق وهو الذى يأخذ الصدقات ، ولكن الصواب أن الخيار إلى من عليه الواجب لأن الخيار شرع رفقا بمن عليه الواجب . والرفق إنما يتحقق

تعالى ، إلا أن فى الوجه الأول له أن لايأخذ ويطالب بعين الواجب أو بقيمته لأنه شراء . وفى الوجه الثانى يجبر لأنه لابيع فيه بل هو إعطاء بالقيمة (ويجوز دفع القيم فى الزكاة) عندنا وكذا فى الكفارات وصدقة الفطر والعشر

الظن لأنه مجتهد فيما عمل لغيره ، فضمان خطئه على من وقع العمل له . فإن وجد الفقير ضمنه ما زاد على التبيع وإلا يؤخذ من المجموع فى يده من أموال الزكاة وهو بيت مال الفقراء ، كالقاضى إذا أخطأ فى قضائه بمال أو نفس فضمانه على من وقع القضاء له أو بيت المال . فإن كان الساعى تعمد الأخذ فضمانه فى ماله لأنه متعمد ، هذا ولو لم يزد ولم ينقص ، فالقياس أن يصير قدر أربع من الغنم زكاة ويرد الباقى لأن المعجل خرج من ملكه وقت التعجيل . وفى الاستحسان يكون الكل زكاة لما ذكر من أنه إذا تعذر جعل كل المعجل زكاة من وقت التعجيل يجعل زكاة مقصورا على الحال . هذا ولو كان مثل ذلك فى الغنم فسيأتى (قوله ويجوز دفع القيم فى الزكاة) فلو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لأن المنصوص عليه الوسط فلم يكن الأعلى داخلا فى النص والجودة معتبرة فى غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة . بخلاف مالو كان مثليا بأن أدى أربعة أقفزة جيدة عن خمسة وسط وهى تساويها لايجوز أو كسوة بأن أدى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز إلا عن ثوب واحد ، أو نذر أن يهدى شاتين وسطين أو يعتق عبدين وسطين فأهدى شاة أو أعتق عبدا يساوى كل منهما وسطين لايجوز ، أما الأول فلأن الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس . وأما الثانى فلأن المنصوص عليه مطلق الثوب فى الكفارة لابقيد الوسط فكان الأعلى وغيره داخلا تحت النص . وأما الثالث فلأن القربة فى الإراقة والتحرير وقد التزم إراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد ، بخلاف النذر بالتصدق بأن نذر أن يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لأن المقصود إغناء الفقير وبه تحصل القربة

بتخييره ، فكأنه أراد به إذا سمحت نفس من عليه . إذ الظاهر من حال المسلم أنه يختار ما هو الأرفق بالفقراء . وأقول : ظاهر ماذكر فى الكتاب لايدل على ذلك وإنما يدل على أن الخيار فى الوجه الأول للمصدق حيث قال له أن لايأخذ ويطالب بعين الواجب أو بقيمته لأنه شراء . وفى الوجه الثانى لمن عليه حيث قال يجبر لأنه لابيع فيه بل هو إعطاء بالقيمة . ولا بعد فى أن يكون مختار المصنف التفضيل بناء على ماذكر من الدليل ، هذا إذا أراد بالكتاب الهداية . وإن أراد به القدورى فالظاهر منه ليس بمراد كما استدل عليه المصنف بناء على ماذكر ، وفى قوله ورد الفضل إشارة إلى نفى مذهب الشافعى وهو أن جبران مابين السنين مقدّر عنده بشاتين أو عشرين درهما لقوله صلى الله عليه وسلم « من وجب فى إبله بنت لبون فلم يجد المصدق إلا حقة أخذها ورد شاتين أو عشرين درهما فما استيسرتا عليه . وإن لم يجد إلا بنت مخاض أخذها وأخذ شاتين أو عشرين درهما فما استيسرتا عليه » وعندنا ذلك بحسب الغلاء والرخص ، وإنما قال عليه الصلاة والسلام ذلك لأن التفاوت مابين السنين فى زمانه كان ذلك القدر لا أنه تقدير شرعى . وكيف ذلك وربما يؤدى إلى الإضرار بالفقراء أو الإجحاف بأرباب الأموال ، لأنه إذا أخذ الحقة ورد شاتين فربما تكون قيمتهما قيمة الحقة فيصير تاركا للزكاة عليه معنى وهو إضرار بالفقراء . وإذا أخذ بنت مخاض وشاتين فقد تكون قيمتها قيمة بنت اللبون فيكون آخذا للزكاة منها وابنة المخاض تكون زيادة وفيه إجحاف بأرباب الأموال . قال (ويجوز دفع القيم فى الزكاة) أداء القيمة مكان المنصوص عليه فى الزكوات

(قوله أو الظاهر من حال المسلم) أقول : الظاهر أن يقال : إذ الظاهر (قوله وأخذ شاتين أو عشرين درهما) أقول : فأين قوله فيما سبق أن الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك حيث يفيد ما ذكره هنا أن قيمته كانت عشرة دراهم فتأمل

والنذر . وقال الشافعي : لايجوز اتباعا للمنصوص كما فى الهدايا والضحايا . ولنا أن الأمر بالأداء إلى الفقير إيصالا للرزق الموعود إليه فيكون إبطالاً لقيد الشاة

وهو يحصل بالقيمة ، وعلى ماقلنا لو نذر أن يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيدا يساوى تمامه لايجزئه لأن الجودة لاقيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس . بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز الكل من الكافى (قوله والنذر) بأن نذر أن يتصدق بهذا الدينار فتصدق بعدله دراهم أو بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا (قوله اتباعا للمنصوص) وهو اسم الشاة وبنت المخاض والتبيع إلى آخرها (قوله ولنا أن الأمر بالأداء)أى أداء الشاة وغيرها لغرض إيصال الرزق الموعود لأنه تعالى وعد أرزاق الكل ، فنهم من سبب له سببا كالتجارة وغيرها ، ومنهم من قطعه عن الأسباب ثم أمر الأغنياء أن يعطوهم من ماله تعالى من كل كذا كذا ، فعرف قطعا أن ذلك إيصال للرزق الموعود لهم وابتلاء للمكلف به بالامتثال ليظهر منه ماعامه تعالى من الطاعة أو المخالفة فيجازى به فيكون الأمر بصرف المعين مصحوبا بهذا الغرض مصحوبا بإبطال القيد ومفيد أن المراد قدر المالية إذ أرزاقهم ما انحصرت فى خصوص الشاة بل للإنسان حاجات مختلفة الأنواع ، فظهر أن هذا ليس إبطال النص بالتعليل بل إبطال أن التنصيص على الشاة ينفى غيرها مما هو قدرها فى المالية . ثم هو ليس بالتعليل بل مجموع نصى الوعد بالرزق والأمر بالدفع إلى الموعود به مما ينساق الذهن منه إلى ذلك ، فإنك إذا سمعت قول القائل يافلان مؤنتك على ثم قال يافلان أعطه من مالى عندك من كل كذا كذا لايكاد ينفك عن فهمك من مجموع وعد ذاك وأمر الآخر بالدفع إليه أن ذلك الإنجاز الوعد فيكون جواز القيمة مدلولا التزاميا لمجموع معنى النصين لانتقال الذهن عند سماعهما من معناهما إلى ذلك فيكون مدلولا لا تعليلا . على أنه لو كان تعليلا لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعة لمحل الحكم ، فإن الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع ، كما أن قيمتها محل أيضا وليس التعليل حيث كان إلا لتوسعة المحل . ثم قد رأينا فى المنقول مايدل عليه وهوماقدمناه من قوله عليه الصلاة الصلاة والسلام « ومن تكون عنده صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحقة فإنها تؤخذ منهم مع شاتين

والصدقات والعشور والكفارات جائز . لا على أن القيمة بدل عن الواجب لأن المصير إلى البدل إنما يجوز عند عدم القدرة على الأصل وأداء القيمة مع وجود عين المنصوص عليه فى ملكه جائز فكان الواجب عندنا أحدهما ، إما العين أو القيمة (وقال الشافعي : لايجوز اتباعا للمنصوص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم « فى أربعين شاة شاة » كما فى الهدايا والضحايا . وقوله (إيصالا للرزق الموعود) مفعول له وخبر إن محذوف : أى ثابت أو نحوه . وروى إيصال فهو خبر إن . فعلى النسخة الأولى تقرير كلامه الأمر بأداء الزكاة إلى الفقير بقوله تعالى ـ آتوا الزكاة ـ لإيصال الرزق الموعود بقوله تعالى ـ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ـ ثابت فى الواقع ، والأمر بذلك يبطل تعيين الشاة . فالثابت فى الواقع يبطل تعيين الشاة . أما ثبوت ذلك فى الواقع فلأن الله تعالى وعد أرزاقهم ثم أمرهم بإيتاء ما أوجب عليهم إنجازا للوعد كما دلت عليه الآيتان ، وأما أن الأمر بذلك يبطل تعيين الشاة فلأن المأمور به قربة البتة . ووجه القربة فى الزكاة سد خلة المحتاج وهى مع كثرتها واختلافها لاتنسد بعين الشاة

(قوله فعلى النسخة الأولى تقرير كلامه الأمر بأداء الزكاة إلى الفقير الخ) أقول : قياس استثنائى استثنى فيه عين المقدم تقريره كلما ثبت الأمر بالأداء للفقير إيصالا للرزق الموعود يبطل تعيين الشاة مثلا ، لكن المقدم حق وكذا التالى

وصار كالجزية ، بخلاف الهدايا لأن القربة فيها إراقة الدم وهو لايعقل . ووجه القربة فى المتنازع فيه سد خلة المحتاج وهو معقول (وليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة) خلافا لمالك . له ظواهر النصوص . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فى الحوامل والعوامل ولا فى البقر المثيرة صدقة . ولأن السبب هو المال النامى

إن استيسرتا أو عشرين درهما » فانتقل إلى القيمة فى موضعين . فعلمنا أن ليس المقصود خصوص عين السن المعين وإلا لسقط إن تعذر أو أوجب عليه أن يشتريه فيدفعه . وقال طاوس : قال معاذ لأهل اليمن : آتونى بخميس أو لبيس مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة . رواه البخارى معلقا وتعليقه صحيح . وقال ابن أبى شيبة فى مصنفه : حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن مجالد عن قيس بن أبى حازم عن الصنابح الأحمسى قال « أبصر النبى صلى الله عليه وسلم ناقة حسنة فى إبل الصدقة فقال : ماهذه ؟ قال صاحب الصدقة : إنى ارتجعتها ببعيرين من حواشى الإبل . قال : نعم إذا » فعلمنا أن التنصيص على الأسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها فى التعبير لأنها أسهل على أرباب المواشى (قوله وصار كالجزية) يؤخذ فيها قدر الواجب كما تؤخذ عينه (قوله لظواهر النصوص) مثل « فى خمس ذود من الإبل شاة . وفى كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة » (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فى الحوامل » الخ) غريب بهذا اللفظ . وروى أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحرث عن على قال زهير : وأحسبه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم ، وليس عليكم شىء حتى تتم مائتى درهم ففيها خمسة دراهم . فما زاد فعلى حساب ذلك . وليس على الحوامل شىء » ورواه الدارقطنى مجزوما ليس فيه قال زهير قال ابن القطان هذا سند صحيح . ولقائل أن يقول : هذا الحديث بعد صحته يحتمل كونه مقارنا لأصل تشريع الزكاة فيكون مخصصا ، ويحتمل كونه متأخرا فيكون ناسخا ، ويحتمل كونه متقدما فيكون منسوخا بالعام على أصلنا أعنى نحو قوله « فى خمس من الإبل شاة » فالاستدلال به متوقف على ضبط التاريخ . فإن لم يضبط انتصب معارضا . وحينئذ يجب تقدم عموم الإيجاب لأنه الاحتياط . ويجاب بأن العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة فيترجح

فكان إذنا بالاستبدال على ماعرف فى الأصول . وفى ذلك إبطال قيد الشاة ويحصل به الرزق الموعود وغيره ، وعلى الثانية الأمر بالأداء إلى الفقير إيصال للرزق الموعود إليه وإيصال ذلك إليه إبطال لقيد الشاة لأن الرزق لم ينحصر فى أكل اللحم فكان إذنا فى الاستبدال الخ . وكان هذا كالجزية فى أنها وجبت لكفاية المقاتلة . ويجوز فيها دفع القيمة بالإجماع ، بخلاف الهدايا والضحايا فإن القربة فيها إراقة الدم . حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق به لم يلزمه شىء وهى ليست بمتقوّمة ولا معقولة المعنى . قال (وليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة) العلوفة بفتح العين مايعلفون من الغنم وغيره ، الواحد والجمع سواء ، من علف الدابة أطعمها العلف . والعلوفة بالضم جمع علف . قوله (له ظواهر النصوص) يعنى قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - وقوله صلى الله عليه وسلم « خذ من الإبل إبلا ، وفى أربعين شاة شاة » وغير ذلك مما فيه كثرة . ولنا حديث علىّ رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « ليس فى الإبل الحوامل صدقة » وحديث ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام « ليس فى البقر العوامل صدقة » وحديث جابر عن النبىّ صلى الله عليه وسلم « ليس فى البقر المثيرة صدقة » وهو مذهب علىّ وجابر وابن عباس ومعاذ رضى الله عنهم : ولأن السبب هو المال النامى وهذه الأموال ليست بنامية لأن دليل النماء الإسامة أو الإعداد للتجارة والفرض عدمهما ، وإذا انتفى السبب انتفى الحكم .

ودليله الإسامة أو الإعداد للتجارة ولم يوجد ، ولأن فى العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى . ثم السائمة هى التى تكتفى بالرعى فى أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوفة لأن القليل تابع للأكثر

حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ . وأما على أصلهم فيجب تقديم الخاص مطلقا فلا يحتاج إلى هذا التقرير . ثم لايخفى أن العوامل تصدق على الحوامل والمثيرة فالنفى عنها نفى عنهما . وقد روى فى خصوص اسم المثيرة حديث مضعف فى الدارقطنى « ليس فى المثيرة صدقة » قال البيهقى : الصحيح أنه موقوف (قوله ولأن فى العلوفة الخ) دفع لقول مالك : إن النماء فى العلوفة أكثر فهى أولى بشرعية الزكاة فيها ، فقال لابل ينعدم بالكلية ظاهرا فضلا عن الأكثرية لأن القدر الذى يزيد بالسمن لا يفى بخرج المؤنة فى المدة التى تظهر فيها الزيادة . فإن قيل : لو كانت العلوفة للتجارة وجب فيها زكاة التجارة ، فلو انعدم النماء بالعلف امتنع فيها . قلنا : النماء فى مال التجارة بزيادة القيمة ولم تنحصر زيادة ثمنها فى السمن الحادث ، بل قد يحصل بالتأخير من فصل إلى فصل أو بالنقل من مكان إلى مكان ، بخلاف غير المنوية للتجارة النماء فيها منحصر فى السمن فثبت أن علفها لايستلزم عدم نمائها ، إذا كانت للتجارة ولا هو ظاهر فيه (قوله هى التى تكتفى بالرعى فى أكثر الحول) اعترض فى النهاية بأن مرادهم تفسير السائمة التى فيها الحكم المذكور فهو تعريف بالأعم إذ بقى قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين ، وإلا فتشمل الإسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة . وقالت الشافعية فى بعض الوجوه : يشترط الرعى فى كل الحول

وقوله (ولأن فى العلوفة) أى ولأن السبب هو المال النامى ، ولا نماء فى هذه الأموال لأن المؤنة تتراكم فيها فينعدم النماء معنى . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أنكم أبطلتم إطلاق الكتاب بخبر الواحد وهو لايجوز عندكم لكونه نسخا وحملتم المطلق فى الأخبار على المقيد وهو أيضا لا يجوز عندكم . والثانى أن دليل النماء الإسامة أو الإعداد للتجارة كما ذكرتم ، وتراكم المؤنة لا يبطل النماء بالإعداد للتجارة ، فإن من اشترى خمسا من الإبل بنية التجارة وعلفها جميع السنة وجبت عليه الزكاة فى آخر السنة فما باله أبطل النماء بالإسامة ؟ والجواب عن الأول أن الإطلاق ليس على ظاهره بالإجماع ، ألا ترى أنه مطلق عن الحولان الحول ولا يجب إلا به فكانت الآية لبيان وجوب الأخذ وهى فيما عداه مجمل لحق الأخبار بيانا لذلك ، ولم يحمل المطلق على المقيد وإنما جعلنا المقيد متأخرا لئلا يلزم النسخ مرتين ، فإن الأصل فيه هو الإطلاق لكونه عدما ، فلو قدمنا المقيد نسخ الإطلاق ، ثم المطلق ينسخه فعكسناه دفعا لذلك . وعن الثانى بأن الإسامة والعلف متضادان ، فإذا وجد العلف انتفى الإسامة ولا كذلك التجارة (ثم السائمة هى التى تكتفى بالرعى فى أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوفة) أما فى الأكثر فلأن القليل تابع للأكثر لأن أصحاب السوائم لايجدون بدا من أن يعلفوا سوائمهم فى وقت كبرد وثلج كما فى البلاد الباردة ، وأما فى النصف

(قوله والجواب عن الأول أن الإطلاق ليس على ظاهره بالإجماع ، ألا ترى أنه مطلق عن حولان الحول) أقول : وعن اعتبار النصاب أيضا (قوله لئلا يلزم النسخ مرتين الخ) أقول : بل إذا قدم المطلق يكرر النسخ إذ الأصل عدم الوجوب ، والمقيد سلب لايدافع العدم الأصلى فتأمل (قوله فإن الأصل هو الإطلاق لكونه عدما) أقول : كيف يكون عدما ومفاده الوجوب فى الجميع ، ثم اعلم أن الضمير فى قوله لكونه راجع إلى الإطلاق فى قوله فإن الأصل هو الإطلاق ، والمعنى أن الأصل هو الإطلاق لكون الإطلاق عدما الخ (قوله وعن الثانى بأن الإسامة والعلف متضادان ، إلى قوله : ولا كذلك التجارة) أقول : وإذا أورد الأموال المعدة للتجارة نقضا للدليل فإنه جار فيها مع تخلف المدلول كان ما ذكره فى معرض الجواب بمعزل عن دفعه

(ولا يأخذ المصدق خيار المال ولا رذالته ويأخذ الوسط) لقوله عليه الصلاة والسلام « لاتأخذوا من حزرات أموال الناس » أى كرائمها « وخذوا من حواشى أموالهم » أى أوساطها ولأن فيه نظرا من الجانبين قال (ومن كان له نصاب فاستفاد فى أثناء الحول من جنسه ضمه إليه وزكاه به) وقال الشافعى : لايضم لأنه أصل فى حق

وفى بعضها إن علفها بقدر ماتبين فيه مؤنة علفها أكثر مما لوكانت سائمة فلا زكاة فيها . قلنا : لايزول اسم السائمة بالعلف اليسير شرعا لأنه عليه الصلاة والسلام أوجب على أهل ديارهم مع العلم بأنها لاتكتفى بالسوم فى جميع السنة إذ لايوجد فى جميع السنة فى ديارهم بل ولا غيرها ماتكتفى به . ولو وجد فى غيرها لم يمكنهم ذلك فى زمن شدة البرد والثلج والأمطار المستمرة ، فلو اعتبر انتفت الزكاة ، فعلم أن العلف اليسير لايزول به اسم السوم المستلزم للحكم . وإذا كان مقابله كثيرا بالنسبة كان هو يسيرا . والنصف ليس بالنسبة إلى النصف كثيرا . فلو أسامها نصف الحول لازكاة فيها ولأنه يقع الشك فى ثبوت سبب الإيجاب . وما ذكره المصنف من التعليل بالتبعية إنما يستقيم تعليل قوله أو أكثر . وما ذكرنا يعمه مع نصف الحول (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لاتأخذوا من حزرات أموال الناس شيئا » الخ) هو بالفتحات جمع حزرة بالحاء المهملة وتقديم الزاى المنقوطة على الراء فى اللغة المشهورة . ذكره ابن الأثير فى النهاية . وحزرة المال خياره فى ديوان الأدب . وهو فى الأصل كأنه الشىء المحبوب للنفس . أخرج أبو داود فى المراسيل عن هشام بن عروة عن أبيه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لمصدقه « لا تأخذ من حزرات أموال الناس شيئا ، خذ الشارف والبكر وذات العيب » وفى موطإ مالك « مر عمر رضى الله عنه بغنم الصدقة فرأى فيها شاة حافلا ذات ضرع عظيم ، فقال عمر : ماهذه الشاة ؟ فقالوا : شاة من الصدقة ، فقال عمر : ما أعطى هذه أهلها وهم طائعون ، لاتفتنوا الناس لا تأخذوا حزرات المسلمين » وفى الباب حديث معاذ الصحيح حيث قال له عليه الصلاة والسلام « إياك وكرائم أموالهم » وهذه الأدلة تقتضى أن لايجب فى الأخذ من العجاف التى ليس فيها وسط اعتبار أعلاها وأفضلها وقدمنا عنهم خلافه فى صدقة السوائم (قوله فاستفاد فى أثناء الحول من جنسه) بميراث أو هبة أو شراء . وقال الشافعى : لايضم بل يعتبر فيه حول على حدته ، فإذا

فلأنه وقع الشك فى ثبوت سبب الإيجاب فلا تجب ، فلا ترجح جهة الوجوب بجهة العبادة لأن الترجيح إنما يكون بعد ثبوت السبب . قال فى النهاية : ثم هذا الذى ذكره من الإسامة فى حق إيجاب زكاة السوائم إنما يصح أن لو كانت الإسامة للدرّ والنسل والتسمين ، وأما الإسامة للتجارة فلا يجب فيها زكاة السائمة ، وكذلك فى الإسامة للحمل والركوب . وقوله (ولا يأخذ المصدّق خيار المال) ظاهر . وقوله (من حزرات أموال الناس) الحزرات بالحاء المهملة والزاى المعجمة والفتحات جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال ، والحاشية صغار الإبل لا كبارها . وذكر فى المغرب : خذ من حواشى أموالهم : أى من عرضها : يعنى من جانب من جوانبها من غير اختيار . وهى فى الأصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه . وتفسير المصنف بقوله أى أوساطها غير ذلك . وهو الحق لقوله ولأن فيه نظرا من الجانبين . قال (ومن كان له نصاب) المستفاد على ضربين من جنس الأصل ومن خلاف جنسه . والثانى لايضم بالاتفاق كما إذا كان له إبل فاستفاد فى أثناء الحول بقرا أو غنما وإنما يستأنف له حول بذاته ، والأول لايخلو إما أن يكون حاصلا بسبب الأصل كالأولاد والأرباح أو بسبب مقصود . فإن كان الأول يضم بالإجماع . وإن كان الثانى مثل أن يكون عند رجل مقدار ماتجب فيه الزكاة من سائمة فاستفاد من ذلك الجنس فى خلال الحول بشراء أو هبة أو ميراث ضمها وزكى كلها عند تمام الحول عندنا . وقال الشافعى : يستأنف له

الملك فكذا في وظيفته . بخلاف الأولاد والأرباح لأنها تابعة في الملك حتى ملكت بملك الأصل . ولنا أن المجانسة هي العلة في الأولاد والأرباح لأن عندهما يتعسر الميز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد . وما شرط الحول إلا

تم الحول زكاه سواء كان نصابا أو أقل بعد أن يكون عنده نصاب من جنسه لقوله عليه الصلاة والسلام « من استفاد مالا فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول » وقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول . بخلاف الأولاد والأرباح لأنها متولدة من الأصل نفسه فينسحب حوله عليها وما نحن فيه ليس كذلك . قلنا : او قدّر تسليم ثبوته فعمومه ليس مرادا للاتفاق على خروج الأولاد والأرباح ، ودليل الخصوص مما يعال ويخرج بالتعليل ثانيا فعللنا بالمجانسة فقلنا : إخراج الأولاد والأرباح من ذلك ووجوب ضمها إلى حول الأصل لمجانستها إياه لا للتولد . فيجب أن يخرج المستفاد إذا كان مجانسا أيضا فيضم إلى ماعنده مما يجانسه . وكان اعتبارنا أولى لأنه أدفع للحرج اللازم على تقدير قوله في أصحاب الغلة الذين يستغلون كل يوم درهما وأقل وأكثر فإن في اعتبار الحول الكل مستفاد من درهم ونحوه حرجا عظيما ، وشرع الحول للتيسير فسقط اعتباره . ولو لم يتعرّض لإبطال اعتباره جاز تعليل الأصل بعلتين ، وإحداهما تقتضي ما قلنا ، والأخرى أعني علته قاصرة على الأصل : أعني الأولاد والأرباح . وعلى هذا لا حاجة إلى جعل اللام في الحول للحول المعهود قيامه للأصل كما في النهاية . بل يكون للمعهود كونه اثني عشر شهرا كما قاله الشافعي ، غير أنه خص منه ما ذكرنا . وهذا لأنه يعم المستفاد ابتداء وهو النصاب الأصلي : أعني أول ما استفاده وغيره ، والتخصيص وقع في غيره وهو المجانس وبقي تحت العموم الأصلي والذى لم يجانس ولا يصدق في الأصلي إلا إذا كان الحول مرادا به المعهود المقدر .

[فرع] لايضم إلى النقدين ثمن إبل مزكاة بأن كان له خمس من الإبل ومائتا درهم ، فزكى الإبل بعد الحول ثم باعها في أثناء الحول الآخر بدراهم لايضمها إلى ماعنده عند أبي حنيفة ، وقالا : لايضمها لوجود علة الضم وهي المجانسة . وله أنه بدل مال الزكاة ، وللبدل حكم المبدل ، فلو ضم لأدّى إلى الثنى . واتفقوا على ضم ثمن طعام أدى عشره ثم باعه وثمن أرض معشورة وثمن عبد أدى صدقة فطره ، أما عندهما فظاهر ، وأما عنده فلأن البدل

حول جديد من حين ملكه ، فإذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصابا كان أو لم يكن . له أنه أصل في حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الأصل ، وكل ماكان كذلك كان أصلا في الوظيفة كالمستفاد من خلاف الجنس (بخلاف الأولاد والأرباح لأنها تابعة للملك حتى ملكت بملك الأصل) دون سبب مقصود (ولنا أن المجانسة هي العلة في الأولاد والأرباح لأن عندها) يعني عند المجانسة (يتعسر الميز) لأن المستفاد مما يكثر وجوده لكثرة أسبابه (فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد) لأن مراعاته فيه إنما تكون بعد ضبط كميته وكيفيته وزمان تجدده وفي ذلك حرج لاسيما إذا كان النصاب دراهم وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهما أو درهمين . والحول ماشرط إلا تيسيرا . فلو شرطنا له حولا جديدا عاد على موضوعه بالنقض ، وإذا ثبت أن علة الضم في الأولاد والأرباح المجانسة وهي موجودة في محل النزاع وجب القول بثبوت الحكم فيه . فإن قيل : قد مرّ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول » وعلى تقدير الضم يجب الزكاة بلا حول . أجيب بأنا ما أسقطنا الحول وإنما جعلنا حولان الحول على الأصل حولانا على المستفاد تيسيرا . فإن عورض بأن الحكم في الأولاد والأرباح بطريق السراية فلا يثبت الحكم في محل النزاع . قلنا : ممنوع . فإن هذا الحكم قد ثبت في الأمهات بالأولاد . فإن من كانت له مائة وعشرون شاة فولدت واحدة قبل الحول فتم الحول وجب عليه شاتان . فكان

للتيسير. قال (والزكاة عند أبى حنيفة وأبى يوسف فى النصاب دون العفو) وقال محمد وزفر فيهما: حتى لو هلك العفو وبقى النصاب بقى كل الواجب عند أبى حنيفة وأبى يوسف. وعند محمد وزفر يسقط بقدره. لمحمد وزفر أن الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والكل نعمة. ولهما قوله عليه الصلاة والسلام «فى خمس من الإبل السائمة شاة وليس فى الزيادة شىء حتى تبلغ عشرا» وهكذا قال فى كل نصاب. ونفى الوجوب عن العفو، ولأن العفو تبع للنصاب، فيصرف الهلاك أولا إلى التبع كالربح فى مال المضاربة. ولهذا قال أبو حنيفة: يصرف الهلاك بعد العفو إلى النصاب الأخير ثم إلى الذى يليه إلى أن ينتهى. لأن الأصل هو النصاب الأول وما زاد عليه تابع. وعند

ليس بدلا لمال الزكاة لأن العشر لايجب باعتبار الملك ولهذا يجب فى أرض الوقف والمكاتب. والفطرة لاتتعلق بالمالية ولهذا تجب عن ولده، وكذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده ألف لايضم عنده. ولو نوى الخدمة ثم باعه قيل يضم لأنه بنية الخدمة خرج عن مال الزكاة فلم يكن بدله بدل مال الزكاة ليؤدى إلى الثنى. ولو كان له نصابان نقدان مما لم يجب ضم أحدهما إلى الآخر كثمن إبل أدى زكاتها ونصاب آخر ثم وهب له ألف ضمت إلى أقربهما حولا من حين الهبة نظرا للفقراء. ولو ربح فى أحدهما أو ولد أحدهما ضم إلى أصله لأن الترجيح بالذات أقوى منه بالحال (قوله حتى لو هلك العفو وبقى النصاب بقى كل الواجب الخ) بأن كان له تسع من الإبل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الإبل أربع ومن الغنم ثمانون لم يسقط من الزكاة شىء عند أبى حنيفة وأبى يوسف، وعند محمد وزفر يسقط فى الأول أربعة أتساع شاة. وفى الثانى ثلثا شاة (قوله وجبت شكرا لنعمة المال) الذى يتحقق به الغنى والكل بعد وجوب النصاب فيه كذلك فيكون الوجوب فى الكل، ويؤيده ماتقدم فى كتاب أبى بكر من قوله «إذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض. وكذا قال فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها حقة، وهكذا ذكر إلى عشرين ومائة. وقال فى الغنم: إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة ففيها شاة. فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان. فإذا زادت على مائتين إلى ثلثمائة ففيها ثلاث شياه» الحديث. وهذا ينص على ماقلنا. وهكذا قال فى كتاب عمر المروى فى أبى داود (قوله ولهما قوله عليه الصلاة والسلام «فى خمس من الإبل السائمة شاة. وليس فى الزيادة شىء حتى يبلغ عشرا» الخ) لايخفى أن هذا الحديث لايقوى قوة حديثيهما فى الثبوت إن ثبت والله أعلم به، وإنما نسبه ابن الجوزى فى التحقيق إلى رواية القاضى أبى يعلى وأبى إسحق الشيرازى فى كتابيهما. فقول محمد أظهر من جهة الدليل، ولأن جعل الهالك غير النصاب تحكم لأن النصاب غير متعين فى الكل فيجعل الوجوب متعلقا بفعل الإخراج من الكل ضرورة عدم تعين بعضها لذلك. وقولهم إنه يسمى عفوا فى الشرع يتضاءل عن معارضة النص الصحيح فلا يلتفت إليه (قوله ولذا قال أبو حنيفة الخ) مثاله: إذا كان له أربعون من الإبل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند أبى حنيفة تجب أربع

الوجوب على الأم وغيرها بسبب الولد فتبين أنه لم يكن بطريق السراية. وقوله (والزكاة عند أبى حنيفة) صورته ظاهرة فإن من كان له تسع من الإبل حال عليها الحول فهلك منها أربع فعليه فى الباقى شاة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر عليه خمسة أتساع شاة، وكذلك الدليل من الجانبين (وقوله ولأن العفو) يعنى أن العفو لايثبت إلا بعد وجود النصاب فكان تابعا، وكل مال اشتمل على أصل وتبع ثم هلك منه شىء صرف الهلاك إلى التبع دون الأصل، كمال المضاربة إذا كان فيه ربح فهلك منه شىء فإنه يصرف إلى الربح دون رأس المال بالاتفاق. وقوله (ولهذا) أى ولكون الهلاك يصرف إلى التبع (قال أبو حنيفة: يصرف الهلاك بعد العفو إلى النصاب الأخير الخ)

أبي يوسف يصرف إلى العفو أوّلا ثم إلى النصاب شائعا (وإذا أخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لايثنى عليهم)

شياه كأن الحول حال على عشرين فقط جعلا للهالك كأن لم يكن . وعند محمد يجب نصف بنت لبون ويسقط النصف . وعند أبي يوسف يجب عشرون جزءا من ست وثلاثين جزءا من بنت لبون ويسقط ستة عشر جزءا لأن الأربعة من الأربعين عفو فيصرف الهلاك إليها وبقّ الواجب في ستة وثلاثين فيبقّ الواجب بقدر الباقي والله أعلم . ولو كان له ثمانون شاة فهلك نصفها بعد الحول تجب شاة عند أبي حنيفة . وعند محمد وزفر نصف شاة . ولو كان له مائة وعشرون فهلك ثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة . وعند محمد وزفر ثلث شاة . ولو كانت مائة وإحدى وعشرين فهلك إحدى وثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة . وعند محمد وزفر أربعون جزءا من مائة وإحدى وعشرين جزءا من شاتين . فلو كن مائتين وواحدة عجافا إلا واحدة وسطا تجب الوسط وثنتان من أفضلها . فإن هلكت الوسط عند أبي حنيفة تجب عجفا وإن كان لم يكن إلا مائتان عجاف . وعندهما سقط الفضل بهلاك الوسط وجعل كأن الكل عجاف فكان الواجب ثلاثا عجافا . فإذا هلك واحدة سقط من كل شاة من الثلاث جزء من مائتي جزء وجزء ويبقّ من كل شاة عجفاء مائتا جزء لأن عندهما يصرف الهلاك إلى النصب شائعا . ولو هلك الكل إلا الوسط يجب جزء من أربعين جزءا من شاة وسط عند أبي حنيفة كأنه ليس له إلا أربعون هلك الكل إلا واحدة وسط . وعندهما ثلاثة أجزاء من مائتي جزء من ثلاث شياه جزء من السمينة وجزءان من العجفاوين لأن الواجب في كل شاة جزء . ولو كان له أربعون شاة عشرون سمان أو أوساط وعشرون عجاف هلكت واحدة من السمان بعد الحول يبقّ تسعة وثلاثون جزءا من أربعين جزءا من شاة وسط لأن الفضل فيما زاد على الواحدة عفو فصار كأن الكل سمان وهلك منها واحدة . وكذلك لو هلكت عشرة من السمان يبقّ ثلاثة أرباع شاة وسط . وعند محمد يبقّ نصف شاة وسط وربع شاة عجفاء لأن الواجب شائع في المال وكان نصف السمينة في عشر من السمان وعشر من العجاف وذلك النصف لم يتغير فبقّ الواجب فيه كما كان باقيا ، والنصف الآخر في عشر سمان وعشر عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكان فضل السمن في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فيبطل بهلاك السمان فبقّ ربع شاة عجفاء . وإن هلكت سمينة واحدة يضم إلى مابقّ من السمان مثلها من العجاف ، وذلك تسع عشرة فتصير ثمانية وثلاثين فيجب فيها ثمانية وثلاثون جزءا من أربعين جزءا من سمينة ، وفي العجفاء الباقية

وبيان ذلك ما إذا كان لرجل أربعون من الإبل فهلك منها عشرون ففي الباقي أربع شياه عند أبي حنيفة . وقال أبو يوسف : يجب فيها عشرون جزءا من ستة وثلاثين جزءا من بنت لبون ، وقال محمد : يجب نصف بنت لبون مر على أصله أن الواجب متعلق بالكل فإذا هلك النصف سقط نصف الواجب . ولأبي يوسف أن الأربع عفو وبقّ الواجب في ستة وثلاثين فيبقّ الواجب بقدر الباقي ، ولأبي حنيفة أن الهالك يجعل كأن لم يكن من قبل أنه تابع والنصاب الأول هو الأصل ؛ ألا ترى أنه لو عجل الزكاة عن نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز فثبت أن النصاب الأول أصل ومازاد كالتابع ، فإذا هلك شيء صرف الهلاك إلى ماهو التابع فتجب زكاة العشرين وذلك أربع شياه . قال (إذا أخذ الخوارج الخراج) الخوارج : قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الإمام العدل بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتأويل القرآن ودانوا ذلك وقالوا : من أذنب صغيرة أو كبيرة فقد كفر وحلّ قتله إلا أن يتوب ، وتمسكوا بظاهر قوله تعالى ـ ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها ـ فإذا ظهر هؤلاء على بلدة فيها أهل العدل فأخذوا الخراج (وصدقة السوائم) ثم ظهر عليهم الإمام (لايثنى عليهم) أي لا يأخذ منهم ثانيا

لأن الإمام لم يحمهم والجباية بالحماية ، وأفتوا بأن يعيدوها دون الخراج لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة ، والزكاة مصرفها الفقراء وهم لايصرفونها إليهم .وقيل إذا نوى با لدفع التصدق عليهم سقط عنه،وكذا الدفع إلى كل جائر لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء ،

جزء من أربعين جزءا من شاة عجفاء لأن فضل السمن فيما كان بسبب السمينة التى هلكت فتبطل بهلاكها .

رجل له خمسون بنت مخاض عجاف إلا واحدة سمينة تعدل خمسين درهما وقيمة الباقى عشرة عشرة .وقيمة الحقة الوسط مائة تجب حقة تساوى ستين درهما لأنها كثنتين من أفضلها ، لأن زكاتها تعدل بنتى مخاض وسطين لو كان فيها بنتا مخاض وسطان ، فإذا لم يكن إلا واحدة وسط وجب حقة تعدل هذه الواحدة وواحدة من أفضل الباقى ، فلو هلكت السمينة تجب حقة تعدل بنتى مخاض عجفاوين لأن المال اشتمل على النصاب والعفو ، لأن مازاد على ستة وأربعين عفو فيصرف الهلاك إليه فكأنه لم يملك إلا تسعة وأربعين بنت مخاض عجافا وهناك تجب حقة تعدل بنتى مخاض عجفاوين من أفضلهن فيجب هنا حقة تساوى عشرين . وعند محمد يسقط جزء من خمسين جزءا من الحقة الواجبة وهى التى تساوى بنتى مخاض عجفاوين لأن الوجوب عنده فى الكل وفضل السمن كان باعتبار السمينة فإذا هلكت هلكت بزكاتها وبقى الباقى . ولو هلك الكل وبقيت السمينة ففيها خمس شاة وسط عند أبى حنيفة لأن الهلاك عنده يصرف إلى النصب الزائدة فكأن الحول حال على خمس من الإبل ثم هلك الكل إلا الواحدة . وعند أبى يوسف يجب جزء من سته وأربعين جزءا من الحقة التى تساوى ستين ، لأن ما زاد على ستة وأربعين عفو فكأن الحول حال على ستة وأربعين ، وعند محمد فيها جزء من خمسين جزءا من تلك الحقة، والله سبحانه أعلم (قوله لكونهم مقاتلة) لأنهم يقاتلون أهل الحرب (قوله ولايصرفونها) أى لايصرفها الخوارج إلى الفقراء (قوله وكذا الدفع إلى كل جائر) قال فى المبسوط وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أن يسقط جميع ذلك عن أرباب الأموال إذا نووا عند الدفع التصدق عليهم ، لأن ما فى أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم ، فلو ردوا ماعليهم لم يبق فى أيديهم شيء فكانوا فقراء انتهى . وقال ابن مسلمة : يجوز أخذ الصدقة لعلى بن عيسى بن ماهان والى خراسان وكان أميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام ، فجعل يبكى ويقول لحشمه : إنهم يقولون لى ماعليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لايملك شيئا . وعلى هذا لوأوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط . ذكره قاضيخان فى الجامع الصغير . وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة فى كفارة بالصوم غير لازم ، وتعليلهم بأنه اعتبار للمناسب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون

(لأن الإمام لم يحمهم والجباية بالحماية) كتب عمر رضى الله عنه إلى عامله : إن كنت لاتحمهم فلا تجبهم من جبى الخراج جباية إذا جمعه (وأفتوا بأن يعيدوها) يعنى الصدقة (دون الخراج) وهواختيار أبى بكر الأعمش (لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة) إذا ظهر عدوّ ذبوا عن دار الإسلام ،

(قوله وأما الصدقات فمصرفها الفقراء وهم لايصرفونها إليهم) أقول : إذا كان المراد بالخوارج ما ذكره كيف لايصرفونها إلى مصارف الزكاة واعتقادهم أن من أذنب فقد كفر ، والأصوب أن المراد بالخوارج الطائفة الخارجة عن طاعة الإمام مطلقا (قال المصنف : وكذا الدفع إلى كل جائز لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء) أقول : قال ابن الهمام : قال فى المبسوط : وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أنه يسقط جميع ذلك عن أرباب الأموال إذا نووا عند الدفع التصدق عليهم، لأن ما فى أيديهم أموال المسلمين وماعليهم من التبعات فوق أموالهم ، فلو ردوا عليهم ما لم يبق فى أيديهم شيء فكانوا فقراء اه . وقال ابن مسلمة

والأول أحوط (وليس على الصبى من بنى تغلب فى سائمته شىء وعلى المرأة منهم ماعلى الرجل) لأن الصلح قد جرى على ضعف مايؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء المسلمين دون صبيانهم

للاعتبار الذى ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليهم من الإعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لايمكن تمييزه عنه عند أبى حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله . والمديون بقدر ما فى يده فقير (قوله والأول أحوط) أى الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط . وهذا يقتضى التعميم فى الإعادة للأموال الباطنة والظاهرة سوى الخراج . وقد لايبتنى على ذلك بل على أن المقصود من شرعية الزكاة سد خلة المحتاج على مامر وذلك يفوت بالدفع إلى هؤلاء . وقال الشهيد : هذا يعنى السقوط فى صدقات الأموال الظاهرة . أما إذا صادره فنوى عند الدفع أداء الزكاة إليه . فعلى قول طائفة يجوز . والصحيح أنه لايجوز لأنه ليس للطالب ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة (قوله لأن الصلح قد جرى الخ) بنوتغلب عرب نصارى هم عمر

وأما الصدقات فصرفها الفقراء وهم لايصرفونها إليهم. وقيل إذا نوى بالدفع التصدق عليهم يسقط . وهو المحكى عن الفقيه أبى جعفر وكذلك الدفع إلى كل جائر . قال فى الجامع الصغير لقاضيخان : وكذلك السلطان إذا صادر رجلا وأخذ منه أموالا فنوى صاحب المال الزكاة عند الدفع سقطت عنه الزكاة لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء . فإنهم إذا ردوا أموالهم إلى من أخذوها منهم لم يبق معهم شىء ، والتبعات الحقوق التى عليهم كالديون والغصوب . والتبعة ما اتبع به . وقوله (والأول أحوط) أى الإفتاء بإعادة صدقة السوائم . والعشور أحوط لأن فى ذلك خروجا عن عهدة الزكاة بيقين . قيل كأن فى قوله وصدقة السوائم إشارة إلى مانقل التمرتاشى عن الشهيد أن هذا فى صفة الأموال الظاهرة أما إذا صادره السلطان ونوى هو أداء الزكاة فعلى قول طائفة يجوز ، والصحيح أنه لايجوز لأنه ليس للظالم ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة ، والظاهر من كلام المصنف العموم فى الأموال الظاهرة والباطنة . وقوله (وليس على الصبى من بنى تغلب فى سائمته شىء) وبنو تغلب قوم من نصارى العرب كانوا بقرب الروم ، فلما أراد عمر رضى الله عنه أن يوظف عليهم الجزية أبوا وقالوا : نحن من العرب نأنف من أداء الجزية ، فإن وظفت علينا

يجوز أخذ الصدقة لعلى بن ماهان والى خراسان وكان أميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام ، فجعل يبكى ويقول لحشمه إنهم يقولون لى ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لايملك شيئا وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط ، ذكره قاضيخان فى الجامع الصغير ، وعلى هذا فإنكارهم على يحى بن يحى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة فى كفارة بالصوم غير لازم ، وتعليلهم بأنه اعتبار للمناسب المعلوم الإلغاء غير لازم ، لجواز أن يكون للاعتبار الذى ذكرناه من فقرهم لالكونه أشق عليهم من الإعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء ، وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لايمكن تمييزه عنه عند أبى حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان ، حتى قالوا : يجب عليهم فيه الزكاة ، ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله ، والمديون بقدر مافى يده فقير انتهى كلام ابن الهمام . وكونه مصرفا للزكاة لاينافى وجوب الزكاة عليه كما فى ابن السبيل ، وفيه بحث إذ قد سبق أن من كان له دين يحيط بماله لازكاة عليه فتأمل ، فإن محمل ما ذكروه ما إذا كان له مال غير ما استهلكه بالخلط يفضل عنه ولا يحيط بالدين بماله (قال المصنف : والأول أحوط) أقول : قال ابن الهمام : أى الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط انتهى : يعنى شرط على رواية

(وإن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة) وقال الشافعي : يضمن إذا هلك بعد التمكن من الأداء لأن الواجب فى الذمة فصار كصدقة الفطر ولأنه منعه بعد الطلب

رضى الله عنه أن يضرب عليهم الجزية فأبوا وقالوا : نحن عرب لانؤدى ما يؤدى العجم ، ولكن خذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض : يعنون الصدقة . فقال عمر : لاهذه فرض المسلمين ، فقالوا : فزد ماشئت بهذا الاسم لا باسم الجزية فعل ، فتراضى هو وهم على أن يضعف عليهم الصدقة ، وفى بعض طرقه : هى جزية سموها ماشئتم . وفى رواية لابن أبى شيبة ، ولا يمنعوا أحدا أن يسلم ولا يغمسوا أولادهم . وفى رواية القاسم بن سلام فى كتاب الأموال : همّ يعنى عمر رضى الله عنه أن يأخذ منهم الجزية فنفروا فى البلاد ، فقال النعمان بن زرعة أو زرعة ابن النعمان لعمر : يا أمير المؤمنين إن بنى تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم أموال ، إنما هم أصحاب حروث ومواشى ولهم نكاية فى العدو فلا تعن عدوّك عليك بهم ، قال : فصالحهم عمر على أن يضعف عليهم الصدقة ، واشترط عليهم أن لاينصروا أولادهم . هذا وروى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه لايؤخذ من المرأة شىء وهو قول زفر لأن المأخوذ بدل الجزية ، بل قد اعتبرها عمر نفس الجزية حيث قال : هى جزية سموها ماشئتم ولا جزية على المرأة فلا يلزمها بدلها وهو القياس . وجه الظاهر أن اللازم فى الأصل كان الجزية ، فلما وقع التراضى بإسقاطها بما يؤخذ من المسلم مضاعفا صار اللازم عين ماصير إليه فوجب شموله النساء لأنهم رضوا فى إسقاط ذلك بذلك ظاهرا (قوله وإن هلك المال) يعنى حال الحول ففرّط فى الأداء حتى هلك من غير تعد : أعنى من غير استهلاك منه (قوله بعد التمكن) بأن طلب المستحق أو وجد وإن لم يطلب (قوله ولأنه منعه بعد الطلب) أى طلب الفقير إذا فرض ذلك ، ولأنه جعله الشرع مطالبا لنفسه نيابة عنه ، أو هو مطالب بالأداء على

الجزية لحقنا بأعدائك من الروم ، وإن رأيت أن تأخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا فعلنا ذلك ، فشاور عمر الصحابة فى ذلك وكان الذى يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبى قال : يا أمير المؤمنين صالحهم فإنك إن تناجزهم لم تطقهم ، فصالحهم عمر على ذلك وقال : هذه جزية وسموها ماشئتم . فوقع الصلح على أن يأخذ منهم ضعف مايؤخذ من المسلمين ، ولم يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان رضى الله عنه فلزم أول الأمة وآخرهم ، وإذا عرف هذا فا فى الكتاب ظاهر وهو ظاهر الرواية . وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه لايؤخذ من نسائهم لأنه بدل الجزية ولا جزية على النساء . ووجه الظاهر ما أشار إليه فى الكتاب أنه بدل الصلح ، والرجال والنساء فيه سواء لأنهم صالحوا على أن يضعف عليهم مايؤخذ من المسلمين والصدقة تؤخذ من المسلمين دون الصبيان فكذا فى حقهم . قال (وإن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة) إن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت عندنا . وقال الشافعى : إن هلك بعد التمكن من الأداء لم تسقط ، والتمكن منه فى الأموال الباطنة بالظفر بأهل الاستحقاق ، وفى الظاهر بالظفر بالساعى فى أحد القولين لأن الواجب تقرر فى الذمة بحصول الوسع على الأداء ، ومن تقرر عليه الواجب لايبرأ عنه بالعجز عن الأداء كما فى صدقة الفطر والحج وديون العباد ، وهذا بناء على أن الزكاة عنده تجب فى الذمة وعندنا فى العين . وقوله (ولأنه منعه بعد الطلب) دليل آخر ، وهذا لأن الزكاة حق الله تعالى وقد طلب بالخطاب ، وإذا تمكن من الأداء ولم يؤد كان الهلاك منعا بعد الطلب ، والمنع بعد طلب

(قوله وهذا لأن الزكاة حق الله تعالى الخ) أقول : قول أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله أن الزكاة واجبة على التراخى فلا يستقيم هذا التعليل على قولهم فتأمل .

فصار كالاستهلاك . ولنا أن الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية يسقط بهلاكه والمستحق فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب . وبعد طلب

الفور . فإذا تمكن ولم يؤدّ صار متعديا فيضمن كما لو استهلك النصاب وكالمودع إذا طولب بردّ الوديعة فلم يردها حتى هلكت (قوله ولنا) الحاصل أن الواجب تمليك شطر من النصاب ابتداء ، ومن أمر بتمليك مال مخصوص كمن قيل له تصدق بمالي عندك فلم يفعل حتى هلك ليس عليه ضمانه ولا إقامة مال آخر مقامه لأنه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا لأن المستحق فقير بعينه لا فقير يطلب بنفسه . وفى الاستهلاك وجد التعدى بخلاف مجرد التأخير لأنه غير جان فيه لأن الصيغة المطلقة تجوّز التراخي وإن كانت على الفور وليس هو بحق . فتعديه بالتأخير ليس هو نفس إهلاك المال ولا سببا له ، فإن التأخير لم يوضع للهلاك . وإنما قلنا إن الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير ، فإن الزكاة لما وجبت قليلا من كثير من بعض الأموال لا من كل مال ، بل مما بحيث ينمو لينجبر المؤدى بالنماء ، وشرط مع ذلك الحول تحقيقا لقصد النماء كانت واجبة بصفة اليسر ، والحق متى وجب بصفة لا يبقى إلا بتلك الصفة ، وتحقيق ذلك بأن يعتبر الواجب أداء جزء من هذه النعمة غير أن له أن يعطى غيره فيسقط بهلاكه لفوات المحل ، والقول ببقاء الواجب بعد هلاكه يحيله إلى صفة العسر فلا يكون الباقى ذلك الذى وجب بل غيره ، وهذا يقتضى أن الواجب فى خمس من الإبل جزء منها والشاة تقدير ماليته لعسر نحر أحدها ليعطى بعضها ، بل إذا كان ذلك البعض ربع عشر كلها توقف تحقيقه على نحر كلها ، وفيه من الحرج مالا يخفى ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم » وما تقدم فى أول باب صدقة البقر من حديث معاذ ، ولفظ الترمذى « بعثنى النبى صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرنى أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبيعة ، ومن كل أربعين مسنة » (قوله كدفع العبد بالجناية يسقط) فإذا لم يدفعه

صاحب الحق يوجب الضمان (فكان كالاستهلاك ولنا أن الواجب) ليس فى الذمة بل هو (جزء من النصاب) عملا بكلمة فى قوله عليه الصلاة والسلام « فى كل أربعين شاة شاة » (وتحقيقا للتيسير) فإن الزكاة وجبت بقدرة ميسرة على ما عرف فى الأصول . ومن التيسير أن يكون الواجب من النصاب إذ الإنسان إنما يخاطب بأداء ما يقدر عليه وهو قادر على أداء الزكاة من هذا النصاب لجواز أن لا يكون مال سواه ، لا سيما السكان فى المفاوز فإنهم لا يقدرون على تحصيل شىء من النقود لبعدهم عن العمران . فإذا كان جزءا منه كان النصاب محله (فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية فإنه يسقط بهلاكه) وإذا ظهر هذا سقط الاستدلال بصدقة الفطر وغيرها لأنها تجب فى الذمة ، وعورض بأن دفع القيمة يجوز عندكم ، ولو كان الواجب جزءا من النصاب لما جاز لأن القيمة ليست بجزء من النصاب . وأجيب بأن ذلك بأمر آخر وهو الإذن بالاستدلال كما تقدم . وقوله (والمستحق فقير) جواب عن قوله منع بعد الطلب ، وفيه إشارة إلى أنه لو طلب فقير بالأداء ولم يؤد حتى هلك المال لم يجب الضمان أيضا فضلا عما إذا لم يطالبه لأن المستحق للطلب فقير (يعينه المالك) لا كل فقير لأن للمالك الرأى فى الصرف إلى من شاء من الفقراء (ولم يتحقق منه الطلب) فلا يكون ثمة منع بعد الطلب ، وفى عبارته تسامح لأن الفقير مصرف عندنا لا مستحق كما عرف فى الأصول إلا إذا حمل كلامه على أن المراد به المستحق للطلب وفيه ضعف . فإن قيل : فالساعى متعين للطلب فإذا لم يؤد بعد طلبه حتى هلك وجب أن يضمن ولم يقولوا به . أجاب بقوله (وبعد طلب

الساعي قيل يضمن وقيل لا يضمن لانعدام التفويت . وفي الاستهلاك وجد التعدي . وفي هلاك البعض يسقط بقدره اعتبارا له بالكل

المولى حتى هلك سقط ولم يجب عليه إقامة عبد مقامه (قوله قيل يضمن) وهو قول الكرخي (وقيل لا يضمن) وهو قول أبي سهيل الزجاجي ، وهو أشبه بالفقه لأن الساعي وإن تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الأداء بين العين والقيمة ، ثم القيمة شائعة في محال كثيرة ، والرأي يستدعي زمانا فالحبس لذلك ، ولأنه لم يفوت على أحد ملكا ولا يدا ، بخلاف منع الوديعة بعد طلب صاحبها فإنه بدل اليد بذلك فصار مفوّتا ليد المالك .

(فروع تتعلق بالمحل)

استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكا بغير مال التجارة استهلاك . وذلك بأن ينوى في البدل عدم التجارة عند الاستبدال ، وإنما قلنا ذلك لأنه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البدل للتجارة وإن كان لغيرها عند مالكه . في الكافي : لو تقايضا عبدا بعبد ولم ينويا شيئا فإن كانا للتجارة فهما للتجارة أو للخدمة فهما للخدمة ، وإن كان أحدهما للتجارة والآخر للخدمة فبدل ما كان للتجارة للتجارة وبدل ما كان للخدمة للخدمة ، فلو استبدال بعد الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه وجبت الزكاة عن الأصل ، بخلاف ما إذا كان البدل مال تجارة لا يضمن زكاة الأصل بهلاك البدل ، واستبدل السائمة استهلاك مطلقا سواء استبدلها بسائمة من جنسها أو من غيره أو بغير سائمة دراهم أو عروض لتعلق الزكاة بالعين أولا وبالذات وقد تبدلت ، فإذا هلكت سائمة البدل تجب الزكاة ، ولا يخفى أن هذا إذا استبدل بها بعد الحول ، أما إذا باعها قبله فلا حتى لا تجب الزكاة في البدل إلا بحول جديد أو يكون له دراهم وقد باعها بأحد النقدين . وإقراض النصاب الدراهم بعد الحول ليس باستهلاك ، فلو نوى المال على المستقرض لا تجب ومثله إعارة ثوب التجارة . رجل له ألف حال حولها فاشترى بها عبد التجارة فمات أو عروضا للتجارة فهلكت بطلت عنه زكاة الألف ، ولو كان العبد للخدمة لم تسقط بموته . فلو كان فيه غبن فاحش ضمن . في الوجه الأول علم أولا لأنه صار صار مستهلكا في قدر الغبن إذ لم يحصل بإزائه شيء ، وإنما استوى العلم وعدمه لأنه باطل فلا يتعلق الحكم به ، ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو هلكت عنده بعد الرجوع لأن الرجوع فسخ من الأصل والنقود تتعين في مثله فعاد إليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ، ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك ، خلافا لزفر لو كان بغير قضاء فإنه يقول : يجب على الموهوب له فإنه مختار فكان تمليكا . قلنا : بل غير مختار لأنه لو امتنع عن الرد أجبر . وفي الوجه الثاني لو رد عبد الخدمة بعيب واسترد الألف لم يبرأ لو هلكت لأن وجوب الرد لم يتعلق بعين تلك الدراهم فلم يعد إليه قديم ملكه ، بخلاف ما لو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال حوله فرد بقضاء لأنه

الساعي قيل يضمن) وهو قول العراقيين من أصحابنا لكونه متعينا للطلب فالمنع يكون تفويتا كما في الاستهلاك (وقيل لا يضمن) وهو قول مشايخ ما وراء النهر . قيل وهو الصحيح لعدم التفويت . فإن المنع ليس بتفويت لجواز أن يكون منعه لاختيار الأداء في محل آخر ، بخلاف الاستهلاك فإنه قد وجد منه التعدي على محل مشغول بحق الغير بالإتلاف فجعل المحل قائما زجرا له ، ونظرا لصاحب الحق إذ لو لم يجعل كذلك لما وصل إلى الفقير شيء . لأن كل من وجبت عليه الزكاة لم يعجز أن يصرف النصاب إلى حاجته بلا ضمان . وقوله (وفي هلاك البعض يسقط بقدره) أي بقدر الهالك (اعتبارا للبعض بالكل) فإن قيل : قد ثبت أن الزكاة واجبة بقدرة ميسرة باشتراط النصاب

(وإن قدم الزكاة على الحول وهو مالك للنصاب جاز) لأنه أدى بعد سبب الوجوب فيجوز كما إذا كفر بعد

عاد إليه قديم ملكه . وإن كان بغير قضاء ضمن لأنه بيع جديد فى حق الزكاة وعن هذا قلنا لو باع عبد الخدمة بألف فحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء أو رضاء زكى الثمن لعدم التعين ، ولو باعه بعرض للتجارة فرد بعيب بعد الحول إن كان بقضاء لم يزك البائع العرض لأنه مضطر ، ولا العبد لأنه كان للخدمة وقد عاد إليه قديم ملكه وإن كان بلا قضاء لم يزك المشترى العرض وزكاه البائع لأنه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذى اشتراه للتجارة لأن الأصل كان للتجارة . فكذا البدل فإن نوى فيه الخدمة كان زكاة العرض مضمونا عليه لأنه استهلكه حيث استبدله بغير مال التجارة . والله سبحانه أعلم (قوله وهو مالك للنصاب) تنصيص على شرط جواز التعجيل فلو ملك أقل فعجل خمسة عن مائتين ثم تم الحول على مائتين لايجوز . وفيه شرطان آخران أن لاينقطع النصاب فى أثناء الحول : فلو عجل خمسة من مائتين ثم هلك ما فى يده إلا درهما ثم استفاد فتم الحول على مائتين جاز ماعجل . بخلاف ما لو لم يبق الدرهم وأن يكون النصاب كاملا فى آخر الحول . فلو عجل شاة من أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فلا زكاة عليه حتى أنه إن كان صرفها للفقراء وقعت نفلا . وإن كانت قائمة فى يد الساعى أو الإمام أخذها . ولو كان الأداء فى آخر الوقت وقع عن الزكاة وإن انتقص النصاب بأدائه ذكره فى النهاية نقلا من الإيضاح وهو فى فصل الساعى خلاف الصحيح . بل الصحيح فيما إذا كانت فى يد الساعى وقوعها زكاة فلا يستردها كما فى الخلاصة . رجل له مائتا درهم حال عليها الحول إلا يوما فعجل من زكاتها شيئا ثم حال الحول على ما بقى لا زكاة عليه . وعلى هذا لو تصدق بشاة بنية الزكاة على الفقير من أربعين شاة فتم الحول لاتجوز عن الزكاة . أما لو عجل شاة عن أربعين إلى المصدق فتم الحول والشاة فى يد المصدق جاز . هو المختار لأن الدفع إلى المصدق لايزيل ملكه عن المدفوع . وبسطه فى شرح الزيادات إذا عجل خمسة من مائتين فأما إن حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون أو استفاد خمسة أخرى فحال على مائتين أو انتقص من الباقى درهم فصاعدا : الفصل الأول : إذا لم تزد ولم تنقص ، فإن كانت تلك الخمسة قائمة فى يد الساعى فالقياس أن لاتجب الزكاة ويأخذ الخمسة من الساعى لأنها خرجت عن ملكه بالدفع إلى الساعى ، وإن لم تخرج فهى فى معنى الضمار لأنه لايملك الاسترداد قبل الحول . وفى الاستحسان تجب الزكاة لما ذكرنا أن يد الساعى فى المقبوض يد المالك قبل الوجوب ، فقيامها فى يده كقيامها فى يد المالك ، ولأن المعجل يحتمل أن يصير زكاة فتكون يده يد الفقراء ، ويحتمل أن لايصير زكاة فتكون يده يد المالك : فاعتبرنا يده يد المالك احتياطا ؛ ولأن القول بنفى الوجوب يؤدى إلى المناقضة . بيانه أنا لو لم نوجب الزكاة بقيت الخمسة على ملك المالك فتبين أنه حال الحول والنصاب كامل فتجب الزكاة على عدم تقدير إيجاب الزكاة ، وإذا قلنا تجب تجب مقصورا على الحال لامستندا لأنه لو استند الوجوب إلى أول

وما وجب بصفة لايبقى بدونها وقد زال اليسر بفوات بعض النصاب فكان الواجب أن لايبقى عليه شىء كابتداء الوجوب فإنه لايثبت ببعض النصاب . أجيب بأن اليسر فيها لم يكن من حيث اشتراط النصاب بل من حيث اشتراط صفة النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامى لئلا ينتقض به أصل المال . وإنما اشترط أصل النصاب فى الابتداء ليصير المكلف به أهلا للإغناء فإنه لايتحقق إلا من الغنى . والشرع قدر الغنا بالنصاب كما عرف فى الأصول ، وإنما يسقط عند هلاك الكل لفوات النماء الذى تعلق به اليسر . وإذا هلك البعض بقى اليسر ببقاء النماء فى ذلك القدر فيبقى بقسطه. قوله (وإن قدم الزكاة على الحول) أى أداها قبل حولان الحول (جاز) عندنا خلافا

. . . .

الحول بقى النصاب ناقصا فى آخر الحول فيبطل الوجوب ، وإنما لم يملك الاسترداد لأنه عينها زكاة من هذه السنة ، فادام احتمال الوجوب قائما لايكون له أن يسترد ، كمن نقد الثمن فى بيع بشرط الخيار للبائع لايمكنه الاسترداد فالحاصل أنه تعلق حق الفقراء به مع بقاء ملك المالك ، ولهذا لم يصر ضمارا لأنه أعدها لغرض والمعدّ لغرض ليس ضمارا فيجعلها ضمارا مبطل لغرضه ، وكذا لو كان الساعى استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضا لأن بذلك وجب المثل فى ذمته ، وذلك كقيام العين فى يده : وكذا لو أخذها الساعى ، عمالة ، لأن العمالة إنما تكون فى الواجب لأن قبضه للواجب يكون للفقراء فيتحقق حينئذ سبب العمالة وما قبضه غير واجب . ولا يقال : ما فى ذمة الساعى دين وأداء الدين من العين لايجوز . لأنا نقول : هذا إذا كان الدين على غير الساعى ، أما إذا كان على الساعى فيجوز لأن حق الأخذ له فلا يفيد الطلب منه ثم دفعها إليه . وإن كان الساعى صرفها إلى الفقراء أو إلى نفسه وهو فقير لاتجب الزكاة لأن الساعى مأمور بالصرف إليهم . ولو صرف المالك بنفسه يصير ملكا وينتقص به النصاب فكذلك هنا . ولو ضاعت من الساعى قبل الحول ووجدها بعده لاتجب الزكاة وللمالك أن يستردها . كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجده بعده ، وإنما يملك الاسترداد لأنه عينها لزكاة هذه السنة ولم تصر . قلت : لأن بالضياع صار ضمارا ، فلو لم يستردها حتى دفعها الساعى إلى الفقراء لم يضمن إلا إن كان المالك نهاه . قيل هذا عندهما ، أما عند أبى حنيفة يضمن ، وأصله الوكيل بدفع الزكاة إذا أدى بعد أداء الموكل بنفسه يضمن عنده علم بأدائه أولا . وعندهما لا إلا إن علمه . الفصل الثانى : اذا استفاد خمسة فتم الحول على مائتين يصير المؤدى زكاة فى الوجوه كلها من وقت التعجيل . وإلا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين فى بعض الوجوه ، ولا تجب عليه زكاة تلك الخمسة وإن كانت قائمة عند الساعى . أما عنده فلأنه لايرى الزكاة فى الكسور . وأما عندهما فلأنها ظهر خروجها من ملكه من وقت التعجيل . وهذا التعليل إنما يخصهما فى مثل هذه الصورة . فأما لو ملك مائتين فعجلها كلها صح ولا يستردها قبل الحول كما فى غيرها لاحتمال وقوعها زكاة بأن يستفيد قبل تمام الحول ثمانية آلاف . فلو استفادها لاتجب زكاة هذه المائتين لهذه العلة بالاتفاق . الفصل الثالث : إذا انتقص عما فى يده فلا تجب فى الوجوه كلها فيسترد إن كانت فى يد الساعى ، وإن استهلكها أو أكلها قرضا أو بجهة العمالة ضمن ، ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لايضمن لما قدمناه إلا إن تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما إن علم ، ولو كان نهاه ضمن عند الكل . واعلم أن ماذكره فى الفصل الأول من أن الساعى إذا أخذ الخمسة عمالة ثم حال الحول ولم يكمل النصاب فى يد المالك تقع الخمسة زكاة بناء على وجوب الزكاة فى هذه الصورة بسبب لزوم الضمان على الساعى لأنه لا عمالة فى غير الواجب ذكر فى مثله من السائمة خلافه بعد قريب وقال ما حاصله : إذا عجل شاة عن أربعين فتصدق بها الساعى قبل الحول وتم الحول ولم يستفد شيئا يقع تطوّعا ولا يضمن ، ولو باعها الساعى للفقراء وتصدق بثمنها فكذلك ، فإن كان الثمن قائما فى يده يأخذه المالك لأنه بدل ملكه ، ولا تجب الزكاة لأن نصاب السائمة نقص قبل الحول ولا يكمل بالثمن . فإن كانت الشاة قائمة

للمالك . وذكر فى الأسرار زفر بدل مالك له أن حولان الحول شرط كالنصاب ، وتقديم المشروط على الشرط لايجوز كما لو قدم على النصاب . ولنا أنه أدى بعد سبب الوجوب وهو جائز كما إذا صلى فى أول الوقت وصام المسافر فى رمضان وأدى الدين المؤجل ، وحولان الحول شرط وجوب الأداء وكلامنا فى جوازه وصار كما إذا

الجرح : وفيه خلاف مالك (ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) لوجود السبب . ويجوز لنصب إذا كان فى ملكه نصاب واحد خلافا لزفر لأن النصاب الأول هو الأصل فى السببية والزائد عليه تابع له ، والله أعلم .

فى يد الساعى صارت زكاة كما قدمنا لأن قيامها فى يده كقيامها فى يد المالك . ولو كان الساعى أخذها من عمالته وأشهد على ذلك أو جعلها الإمام له عمالة فتم الحول وعند المالك تسعة وثلاثون والمعجل قائم فى يد الساعى فلازكاة عليه ، ويستردها لأنه لما أخذها من العمالة زالت عن ملكه فانتقص النصاب فلا تجب الزكاة . وله أن يستردها لأنها فى يده بسبب فاسد . فإن كان الساعى باعها قبل الحول أو بعده فالبيع جائز كالمشترى شراء فاسدا إذا باع جاز بيعه ويضمن قيمتها للمالك ويكون الثمن له لأنه بدل ملكه . فإن قلت : لم كان هذا الاختلاف . قلت : لأنه لما خرجت عن ملك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسائمة لايكمل نصابها بالدين كما ذكرنا . هذا ومهما تصدق الساعى مما عجل من نقد أو سائمة قبل الحول فلا ضمان عليه ، بل إما أن يقع نفلا إن لم يكمل . أو بعضه إن كان عن نصب فى يده فهلك بعضها أو قرضا أو بعده فى موضع لاتجب الزكاة . كما لو انتقص النصاب ضمن علم أو لا عند أبى حنيفة . وعندهما لايضمن إلا إن علم بالانتقاص . فإن كان المالك نهاه بعد الحول ضمن عند الكل وقبله لا (قوله وفيه خلاف مالك) هو يقول الزكاة إسقاط الواجب ولا إسقاط قبل الوجوب . وصار كالصلاة قبل الوقت بجامع أنه أداء قبل السبب إذ السبب هو النصاب الحولى ولم يوجد . قلنا لانسلم اعتبار الزائد على مجرد النصاب جزءا من السبب بل هو النصاب فقط . والحول تأجيل فى الأداء بعد أصل الوجوب فهو كالدين المؤجل . وتعجيل الدين المؤجل صحيح . فالأداء بعد النصاب كالصلاة فى أول الوقت لاقبله ، وكصوم المسافر رمضان لأنه بعد السبب . بخلاف العشر لايجوز تعجيله لأنه يكون قبل السبب ، إذ السبب فيه الأرض النامية بالخارج تحقيقا ، فما لم يخرج بالفعل لايتحقق السبب . ويدل على صحة هذا الاعتبار مافى أبى داود والترمذى من حديث على رضى الله عنه « أن العباس سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تعجيل زكاته قبل أن يحول عليه الحول مسارعة إلى الخير فأذن له فى ذلك » ولو سلم ما ذكر فصفة الحولى تستند إلى أول الحول لأنه ماحال عليه . والحول اسم لأوله إلى آخر ، ففى أوله يثبت جزء من السبب وقد ثبت الحكم فى مثله عند وجود جزئه إذا كان الباقى مترقبا واقعا ظاهرا كالترخص فى ابتداء السفر ، وفيه نظر . إذ قد يقال على ما أوردناه فيما غير علة الرخصة قصد أقل السفر آخذا فيه لاوجود أقله فالترخص فى ابتدائه بعد تمام السبب : على أنا لانجزم بوقوع المعجل زكاة فى الحال بل ذلك موقوف إلى آخر الحول . فإن تم والنصاب كامل تبين ذلك وإلا تبين أنه وقع نفلا (قوله ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) وعليه يتفرع ما لوكان له أربعمائة فعجل عن خمسمائة ظانا أنها فى ملكه له أن يحتسب الزيادة من السنة الثانية . ولو حال على مائتين فأدى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز . وقال زفر : لايجوز المعجل عن السنة الثانية لأنه لما تم الحول وجبت الزكاة فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثانى والنصاب منتقص . قلنا : الوجوب يقارن دخول الحول الثانى فيكون الانتقاص بعده فلم يمنع انعقاد الحول (قوله ويجوز لنصب إذا كان فى ملكه نصاب واحد) وقال زفر : لايجوز إلاعما فى ملكه وإلا لزم تقديم الحكم

كفر بعد الجرح (ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) لأن ملك النصاب سبب وجوب الزكاة فى كل حول مالم ينتقص ، وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب . وفى ذلك الحول الأول والثانى سواء (ويجوز لنصب إذا كان فى ملكه نصاب واحد خلافا لزفر) فإذا كان له خمس من الإبل فعجل أربع شياه ثم تم الحول وفى ملكه عشرون من

على السبب . وجوابه أن النصاب الأول هو السبب الأصلي وما سواه تبع له فلم يتقدم السبب . وفيه أن يقال : إن اعتبر سببا لوجوب عشرة مثلا فباطل وإلا لايفيد . وكونه الأصل بمعنى أول مكسوب لايوجب لزوم هذا الاعتبار شرعا إلا بسمعيّ لكنه قد وجد فهو الدليل . فلو ملك مائتين فعجل منها خمسة وعشرين عن ألف ثم استفادها فتم الحول وعنده ألف جاز عن الألف . وفى فتاوى قاضيخان : لوكان له خمس من الإبل الحوامل : يعنى الحبالى فعجل شاتين عنها وعما فى بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول أجزأه عما عجل . وإن عجل عما تحمل فى السنة الثانية لايجوز اهـ . وقد يقال : ليس فى هذا أكثر من كونه عين المدفوع عنه . ولوكان المدفوع عنه فى يده فأخرج عنه عينا قدر زكاته وعنده من جنسه غيره أيضا لايضر ويلغوا تعيينه . فكذا هذا إذ لافرق سوى أن المخرج عنه معدوم فى الحال . وذلك لايمنع الجواز لأن جواز التعجيل لنصب ليست فى ملكه يستلزم جوازه والملزوم ثابت فكذا الآخر . وإذ قاد انسقنا إلى ذكر الأصل المذكور وهو أن التعيين فى الجنس الواحد لغو فلنذكر من فروعه . رجل له ألف درهم بيض وألف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه فى السود ويكون المخرج عنها . وكذا لو عجل عن السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وهما عنده ثم ضاع أحد المالين كان نصف ماعجل عما بقى وعليه تمام زكاة ما بقى . وكذا لو أدى عن أحدهما بعد الحول كان الأداء عنها . وفى النوادر خلاف هذا قال : إذا عجل عن أحد المالين بعينه ثم هلك بعد الحول لايجوز شىء من المعجل عن الباقى وعليه زكاته . والظاهر الأول . ولوكان له ألف فعجل عشرين ثم حال الحول ثم هلك منها ثمانمائة درهم وبقيت مائتا درهم فعليه درهم واحد لأن العشرين تشيع فى الكل فيكون قد أعطى عن كل مائتين أربعة دراهم وبقى لكل مائتين درهم . ولو هلكت الثمانمائة قبل الحول فلا شىء عليه لأنه تبين أنه لا زكاة عليه إلا فى مائتين . ولوكان له ألف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ماعجل عن الدراهم إذا كان يساوى خمسة وعشرين درهما وإلا كمل . وكذا لو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم ثم هلكت جاز عن الدنانير بقيمته . وإن لم يهلك أحدهما حتى حال الحول ثم هلك فالمال الذى عجل عنه كان المعجل عن المالين إلى آخر ماقدمنا فى البيض والسود . وهذا بناء على اتحاد الجنس فى النقدين بدليل ضم أحدهما إلى الآخر ليكمل النصاب ، بخلاف مالو كان له خمس من الإبل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لايكون عن الآخر . ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين ، وإن هلكت بعده لايقع عنه . والله سبحانه أعلم .

الإبل جاز عن الكل عندنا ، وعنده لايجوز إلا عن الخمس لأن كل نصاب فى حق الزكاة أصل فى نفسه . فكان التعجيل على النصاب الثانى كالتعجيل على الأول . وفى ذلك تقديم الحكم على السبب وهو لايجوز . ولنا أن النصاب الأول هو الأصل فى السببية والزائد عليه تابع له ، ألا ترى إلى من كان له نصاب فى أول الحول ثم حصل له نصب فى آخر الحول ثم تم الحول على النصاب الأول ولم يتم على الباقية جعل كأنه تم الحول على النصب كلها ووجب أداء الزكاة عن المجموع بالاتفاق ، فكذلك يجعل النصب الآخر كالموجودة فى أول الحول فى حق التعجيل .

(باب زكاة المال)

(فصل فى الفضة)

(ليس فيما دون مائتى درهم صدقة) لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق صدقة » والأوقية أربعون درهما (فإذا كانت مائتين وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم) لأنه عليه الصلاة والسلام

(باب زكاة المال)

ما تقدم أيضا زكاة مال إلا أن فى عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض . وقدم الفضة على الذهب اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق صدقة ») أخرجه البخارى هكذا « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة . ولا فيما دون خمس ذود صدقة . ولا فيما دون خمس أواق صدقة » وأخرجه مسلم « ليس فيما دون خمس أواق من الورق » الحديث . وقوله والأوقية أربعون درهما يحتمل أنه من كلام المصنف أخذا من تقدير أصدقة أزواجه عليه الصلاة والسلام « قالت عائشة : كانت ثنتى عشرة أوقية ونشا فتلك خمسمائة . قال أبو سلمة : قلت ما النش ؟ قالت : نصف أوقية » رواه مسلم . ويحتمل أنه أراده من تمام الحديث . وشاهده ما أخرجه الدارقطنى عنه عليه الصلاة والسلام « لا زكاة فى شىء من الفضة حتى تبلغ خمس أواق والأوقية أربعون درهما » مختصر وفيه يزيد بن سنان الرهاوى أبو فروة : ضعف . والأوقية أفعولة فتكون الهمزة زائدة . وهى من الوقاية لأنها تقى صاحبها الحاجة . وقيل هى فعلية فالهمزة أصلية وهى من الأوق وهو الثقل . ولم يذكر فى نهاية ابن الأثير إلا الأول قال : وهمزتها زائدة ويشدد الجمع ويخفف مثل أثفية وأثافىّ وأثاف . وربما يجىء فى الحديث وقية وليست بالعالية (قوله فإذا كانت مائتى درهم الخ) سواء كانت

(باب زكاة المال)

لما قدم ذكر زكاة السوائم لما قلنا أعقبه بذكر غيرها من أموال الزكاة . قال محمد رحمه الله : المال كل ما يتملكه الناس من دراهم أو دنانير أو حنطة أو شعير أو حيوان أو ثياب أو غير ذلك . والمصنف ذكر المال وأراد غير السوائم على خلاف عرف أهل البادية فإن اسم المال عندهم يقع على النعم . وعلى عرف أهل الحضر فإنه عندهم يقع على غير النعم .

(فصل فى الفضة)

قدم فصل الفضة على غيرها لكونها أكثر تداولا فى الأيدى . والأوقية بالتشديد أفعولة من الوقاية لأنها تقى صاحبها من الفقر . وقيل هى فعلية من الأوق وهو الثقل . والجمع الأواقىّ بالتشديد أفاعيل كالأضاحىّ وبالتخفيف أفاعل . وكلامه ظاهر .

(قال المصنف : فإذا كانت مائتين وحال عليها الحول) أقول : قال ابن الهمام : سواء كانت مسكوكة أولا ، وكذا عشرة المهر ، وفى غير الذهب والفضة لاتجب الزكاة مالم تبلغ قيمته نصابا مسكوكا من أحدهما لأن لزومها مبنى على التقوم ، والعرف أن يتقوم بالمسكوك، وكذا نصاب السرقة احتياط للدرء انتهى . فالمراد بالدرهم حينئذ الدرهم الذى يقدر به الأشياء لاالفضة المضروبة أو يقدر المضاف : أى فيما دون

كتب إلى معاذ رضى الله عنه أن خذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم ، ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال. قال (ولا شىء فى الزيادة حتى تبلغ أربعين درهما فيكون فيها درهم ثم فى كل أربعين درهما درهم) وهذا عند أبى حنيفة وقالا : مازاد على المائتين فزكاته بحسابه ، وهو قول الشافعى لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث على « وما زاد على المائتين فبحسابه » ولأن الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال . واشتراط النصاب فى الابتداء لتحقق الغنا وبعد النصاب فى السوائم تحرزا عن التشقيص . ولأبى حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام فى حديث معاذ « لاتأخذ من الكسور شيئا »

مصكوكة أو لا ، وكذا عشرة المهر ، وفى غير الذهب والفضة لاتجب الزكاة مالم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من أحدهما لأن لزومها مبنى على التقوّم ، والعرف أن يقوم بالمصكوك ، وكذا نصاب السرقة احتياطا للدرء (قوله كتب إلى معاذ) الله تعالى أعلم به ، وإنما فى الدارقطنى « أنه عليه الصلاة والسلام أمر معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن أن يأخذ من كل أربعين دينارا دينارا ، ومن كل مائتى درهم » الحديث : وهو معلول بعبد الله بن شبيب ، ولا يضر ذلك بالمدعى فإن أحاديث أخذ ربع العشر من الرقة مفسرة من كل أربعين درهما درهم كثيرة شهيرة (قوله فزكاته بحسابه) فى الدرهم الزائد جزء من أربعين جزءا من درهم ، ومما يبنى على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لأنه وجب عليه فى العام الأول خمسة وثمن فيبقى السالم من الدين فى العام الثانى مائتان إلا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة ، وعنده لا زكاة فى الكسور فيبقى السالم مائتين ففيها خمسة أخرى (قوله فى حديث علىّ) تقدم حديثه فى زكاة العوامل والحوامل وفى أول كتاب الزكاة فى مسئلة الحول (قوله وبعد النصاب فى السوائم الخ) جواب عن مقدر هو أنه قد عفى بعد النصاب فى السوائم أعداد فقال ذلك فيها تحرزا عن التشقيص ، أى إيجاب الشقص لما فيه من ضرر الشركة على الملاك وليس ذلك بلازم هنا (قوله ولأبى حنيفة الخ) روى الدارقطنى عن معاذ « أن النبى صلى الله عليه وسلم أمره أن لايأخذ من الكسور شيئا »

وقوله (فيكون فيها درهم) يعنى مع الخمسة . وهكذا فى كل أربعين درهما درهم مع ماسبق عند أبى حنيفة رحمه الله وقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقال : مازاد على المائتين فزكاته بحسابه قلت الزيادة أو كثرت . حتى إذا كانت الزيادة درهما ففيه جزء من أربعين جزءا من درهم : وهو قول علىّ وابن عمر وبه أخذ الشافعى لقول على رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « وما زاد على المائتين فزكاته بحسابه» ولأن الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والكل مال . فإن قيل : فعلام شرط النصاب فى الابتداء ؟ أجاب بقوله ليتحقق الغنا ليصير المكلف به أهلا للإغناء كما ذكرنا من قبل . فإن قيل : لو كان اشتراطه لذلك لما شرط فى السوائم فى الانتهاء كما شرط فى الابتداء . أجاب بقوله تحرزا عن التشقيص وهو غير موجود فى محل النزاع (ولأبى حنيفة « قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه إلى اليمن : لاتأخذ من الكسور شيئا ») قيل معناه : لاتأخذ من الشىء الذى يكون المأخوذ منه كسورا فسمه كسورا باعتبار ما وجب .

وزن مائتى درهم (قوله أجاب بقوله تحرزا عن التشقيص وهو غير موجود فى محل النزاع) أقول : أى التشقيص الذى يعد عيبا (قوله ولأبى حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمن « لاتأخذ من الكسور شيئا » قيل معناه : لاتأخذ من الشىء الذى يكون المأخوذ منه كسورا) أقول : ويجوز أن يكون من الكسور بيانا لشيئا (قوله فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه) أقول : فيكون من

وقوله فى حديث عمرو بن حزم « وليس فيما دون الأربعين صدقة » ولأن الحرج مدفوع ، وفى إيجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف ،

وهو ضعيف بالمنهال بن الجراح . وأما مانسبه المصنف إلى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق فى أحكامه : روى أبو أويس عن عبدالله ومحمد بنى أبى بكر بن عمرو بن حزم عن أبيهما عن جدّهما عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه كتب هذا الكتاب لعمرو بن حزم الحديث . وذكر فى الفضة فيه « ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتى درهم ، فإذا بلغت مائتى درهم ففيها خمسة دراهم ، وفى كل أربعين درهما درهم . وليس فيما دون الأربعين صدقة » ولم يعزه عبد الحق لكتاب . وكثيرا مايفعل ذلك فى أحكامه . والموجود فى كتاب ابن حزم عند النسائى وابن حبان والحاكم وغيرهم « وفى كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم » وما زاد ففى كل أربعين درهما درهم » وروى ابن أبى شيبة قال : حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال : كتب عمر إلى أبى موسى الأشعرى « فما زاد على المائتين ففى كل أربعين درهما درهم » وتقدم فى الحديث المصحح قوله صلى الله عليه وسلم « هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم » فقوله من كل أربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله هاتوا ربع العشور فيفيد هاتوا ربع العشور على هذا الوجه لأن هذه الجملة فى موضع الحال من المفعول فتكون قيدا فى عامله الذى هو الأمر بالإعطاء فيكون الوجوب على هذا الوجه . بقى أن يقال : قصاراه أنه لم يتعرض للنفى عما دونها إلا بمفهوم الصفة ، ولا يعتبر عندنا أو بالإضافة إلى العدم الأصلى . وحديث علىّ متعرض لإيجابه . ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدما عند المعارضة . خصوصا وفيه الاحتياط . فالأولى حينئذ إثبات المعارضة بين

فإن قيل : يجوز أن يكون المراد ماقبل المائتين بدليل أنه قال فى حديث معاذ عقيب هذا « فإذا بلغ الورق مائتى درهم فخذ منها خمسة دراهم » فالجواب أن المراد به ماقبل المائتين ومابعده لأنه قال عقيب قوله فى حديث معاذ « فإذا بلغ الورق مائتى درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد حتى يبلغ أربعين درهما فتأخذ منها درهما » هكذا ذكر أبو بكر الرازى فى شرحه لمختصر الطحاوى مسندا إلى معاذ بن جبل ، فيجعل قوله « إذا بلغ الورق » إلى آخر الحديث بيانا وتفسيرا لقوله « لاتأخذ من الكسور شيئا » لئلا يلزم التكرار (وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عمرو بن حزم « ليس فيما دون الأربعين صدقة ») وذلك إنما يكون بعد المائتين لأن ماقبله ليس فيه ولا فيما دونه صدقة ، وهذا محكم فلا يعارضه حديث علىّ لاحتمال أن يراد بالزيادة على المائتين أربعون واحتماله ماذكروه (ولأن الحرج مدفوع) وهو واضح (وفى إيجاب الكسور ذلك) أى الحرج (لتعسر الوقوف) لأنه إذا ملك مائتى درهم وسبعة دراهم

قبيل ذكر الحال وإرادة المحل فإن الأموال محل للزكاة (قوله فإن قيل : يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين بدليل أنه قال عقيب هذا فى حديث فإذا بلغ الخ) أقول : يعنى قال فى حديث معاذ رضى الله عنه : فإذا بلغ بالفاء التعقيبية (قوله والجواب أن المراد به ماقبل المائتين ومابعده الخ) أقول : لايخفى عليك أن ماذكره ليس فيه دلالة على مادعاه ، وكيف يلزم التكرار إذا حمل الأول على ماقبل المائتين ومابعده على مابعده فيتوجه على المصنف أنه كان ينبغى له أن يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ولاتأخذ بما زاد حتى يبلغ أربعين درهما فإنه محكم. وقوله لاتأخذ من الكسور محتمل للحمل على ما قبل المائتين (قوله فيجعل قوله إذا بلغ الورق إلى آخر الحديث بيانا وتفسيرا الخ) أقول : فلا يكون الفاء التعقيب بل للتفسير كما فى قوله تعالى ـ ونادى نوح ربه فقال ـ (قوله لأن ماقبله ليس فيه الخ) أقول : إنما يعلم ذلك بتعليمه صلى الله عليه وسلم ، فلا يدل على عدم جواز الحمل على ماقبل المائتين ، والأولى أن يقال قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون الأربعين صدقة عام يتناول ماقبل المائتين وما بعده فيتم المرام (قوله وهذا محكم فلا يعارضه حديث الخ) أقول : أى كالمحكم فى القوة لا أنه محكم حقيقة وكيف وهو يحتمل النسخ .

والمعتبر في الدراهم وزن سبعة . وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل . بذلك جرى التقدير في ديوان عمر واستقر الأمر عليه

حديث عليّ وحديث عمرو بن حزم وأثر عمر فإنهما يفيدان أن تمام حكم مازاد أن يجب في كل أربعين درهم فلا يكون من حكم مازاد خلاف ذلك وإلا لم يكن بيانا لحكم مازاد بل لبعضه فإن قيل : يحمل على إرادة ما زاد من الأربعينات دفعا للمعارضة. قلنا ليس بأولى من اعتبار مثله في حديث على بأن يحمل ما زاد فبحسابه : أي مازاد من الأربعينات فبحساب الخمسة في المائتين وهو أن يكون فيها درهم . فإن قيل : بل الحمل في معارض حديث عليّ أولى منه فيه لأنه موجب وذلك مسقط فيكون فيه الاحتياط . وظن أن حديث معاذ نهى فيقدم غلط بأدنى تأمل ، لأنه إنما نهى المصدق . وكلامنا فيما يرجع إلى رب المال وهو ليس بمنهى أن يعطى بل الواقع في حقه تعارض السقوط والوجوب . قلنا : ذلك لو لم يكن ملزوما للحرج العظيم والتعذر في بعضها في كثير من الصور وهو ما أشار إليه المصنف بقوله لتعذر الوقوف ، وذلك أنه إذا ملك مائتى درهم وسبعة دراهم وجب عليه على قولهما خمسة وسبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم ، فإذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكاة مائتى درهم ودرهم وزكاة ثلاثة وثلاثين جزءا من درهم وذلك لايعرف ، ولأنه أوفق لقياس الزكوات لأنها تدور بعفو ونصاب (قوله والمعتبر في الدرهم الخ) هذا الاعتبار في الزكاة ونصاب الصدقة والمهر وتقدير الديات . وإذ قد أخذ المثقال في تعريف الدرهم فلا بد من النظر فيه ، وظاهر كلام المصنف في صدقة الذهب أنه معروف .قال أبو عبيد في كتاب الأموال ولم يزل المثقال في آباد الدهر محدودا لايزيد ولا ينقص . وكلام السجاوندى في كتاب قسمة التركات خلافه ، قال الدينار : بسنجة أهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمسة شعيرات ، فالدينار عندهم مائة شعيرة وعند أهل سمرقند ستة وتسعون شعيرة ، فيكون القيراط عندهم طسوجا وخمسه . وذكر فيه أيضا في تحديد الدينار مطلقا فقال : اعلم أن الدينار ستة دوانيق والدانق أربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خرادل والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ست فتيلات والفتيل ست نقيرات

يجب عليه عندهما خمسة دراهم وسبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم فتعسر معرفة سبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم فحينئذ لايقدر على الأداء في السنة الأولى ، فإذا جاءت السنة الثانية وجب عليه زكاة مابقى من المال بعد الزكاة لأن دينها مستحق وإن لم يؤد وذلك مائتا درهم ودرهم وثلاثة وثلاثون جزءا من أربعين جزءا من درهم واحد وزكاة درهم وثلاثة وثلاثين جزءا من أربعين جزءا من درهم يتعسر الوقوف عليه البتة . وقوله (والمعتبر في الدراهم) روى أن الدراهم في الابتداء كانت على ثلاثة أصناف : صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال ، وصنف منها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلاثة أخماس مثقال ، وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال ، وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون بها فيما بينهم ، فلما تولى عمر رضى الله عنه أراد أن يستوفى الخراج بالأكثر ، فالتمسوا منه التخفيف ، فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين ما رامه عمر وبين ما رامه الرعية ، فاستخرجوا له وزن السبعة ، وهو معنى قوله (بذلك جرى التقدير في ديوان عمر واستقر الأمر عليه) فتتعلق الأحكام به كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديات ومهر

(قوله فتتعلق الأحكام به الخ) أقول : فيه إشكال ، فإنه كان يؤخذ في زمنه صلى الله عليه وسلم زكاة من الفضة بحساب الدرهم ، ولم يكن

. . . . :. .

والنقيرة ثمان قطميرات والقطميرة اثنتا عشرة ذرّة انتهى . فإن كان المراد بالخرادل أو الشعيرة المعروف فلا حاجة إلى الاشتغال بتقدير ذلك وهو تعريف الدينار على عرف سمرقند . وتعريف دينار الحجاز هو المقصود إذ الحكم خرج من هناك . ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « المكيال مكيال أهل المدينة ، والوزن وزن أهل مكة » لفظ النسائي عن أحمد بن سليمان ووثقه . وإن لم يكن كذلك بل لهم فيه اصطلاح خاص فلم يحصل مما ذكره تحديد ولا تمييز عند العقل لأن الذرّة حينئذ هي مبدأ مايقدر به هذه المسميات الاصطلاحية ولا يعرف شخصها . وقد لايقدر على الاعتبار بها لو عرف . وأنت تعلم أن المقصود تقدير كمية شيء موجود ثابت ، والتوصل إلى ذلك لايتوقف على هذه التكلفات مع أنه لم يحصل بذلك مقصود وغير واحد اقتصر على التقدير الأول . والاقتصار على مثله لايجوز في إفادة التقدير إلا أن يكون المراد الوسط بين الشعيرات المعروفة وإلا يكون تجهيلا ، ولو انتهى إلى الخرادل كان حسنا إذ لايتفاوت آحاده وكذا بعض الأشياء . وهذا كله على تقدير كون الدينار والمثقال مترادفين . والظاهر أن المثقال اسم للمقدار المقدر به والدينار اسم للمقدّر به بقيد ذهبيته . وإذ قد عرفت هذا فقالوا كانت الدراهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف : صنف كل عشرة وزن عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة . وصنف كل عشرة بوزن ستة . فلما وقع الخلاف في الإيفاء والاستيفاء . وقيل أراد عمر أن يستوفي الخراج بالصنف الأول فالتمسوا التخفيف . فجمع حساب زمانه فأخرجوا عشرة وزن سبعة . وقيل أخذ عمر رضي الله عنه من كل صنف درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج الدرهم أربعة عشر قيراطا كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فبقي العمل عليها وأجمع الناس عليها . وهذا صريح في أن كون الدراهم بهذه الزنة لم تكن في زمنه صلى الله عليه وسلم . ولا شك في ثبوت وجوب الزكاة في زمانه عليه الصلاة والسلام وتقديره لها واقتضاء عماله إياها خمسة من كل مائتين ، فإن كان المعين لوجوب الزكاة في زمانه الصنف الأعلى لم يجز النقص . وإن كان مادونه لم يجز تعيين هذه لأنها زيادة على المقدر توجب نفي الوجوب بعد تحققه لأنه على ذلك التقدير يتحقق في مائتين وزن خمسة أو ستة . فالقول بعدم الوجوب مالم تبلغ وزن مائتين وزن سبعة ملزوم لما ذكرنا ، وظاهر كلام أبي عبيد في كتاب الأموال أن أيها وجد كانوا يزكونه قال : كانت الدراهم قبل الإسلام كبارا وصغارا . فلما جاء الإسلام وأرادوا ضرب الدراهم وكانوا يزكونها من النوعين فنظروا إلى الدرهم الكبير فإذا هو ثمانية دوانيق وإلى الدرهم الصغير فإذا هو أربعة دوانيق . فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوها درهمين سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اعتبروها بالمثاقيل ، ولم يزل المثقال في آباد الدهر لايزيد ولا ينقص فوجدوها عشرة من هذه وزن سبعة مثاقيل انتهى . وإنما سقنا بقية كلامه ليظهر مافيه من المخالفة لما تقدم ويقتضي أن النصاب ينعقد من الصغار ، وهو الحق لأنهم لم يختلفوا في تفاوت الدراهم صغرا وكبرا في زمانه صلى الله عليه وسلم ، فبالضرورة تكون الأوقية مختلفة أيضا بالصغر والكبر ، وقد أوجب عليه الصلاة والسلام في

النكاح ، وإنما جعلوا ذلك لأحد وجوه ثلاثة : أحدها : أنك إذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل أحدا وعشرين مثقالا . فإذا أخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل . والثاني أنك إذا أخذت ثلاث عشرة من كل صنف وجمعت بين الأثلاث الثلاثة المختلفة كانت سبعة مثاقيل. والثالث أنك إذا ألقيت الفاضل على السبعة من العشرة ، أعني الثلاثة . والفاضل أيضا على السبعة من مجموع الستة والخمسة أعني الأربعة ثم جمعت مجموع

(وإذا كان الغالب على الورق الفضة فهو فى حكم الفضة . وإذا كان الغالب عليها الغش فهو فى حكم العروض يعتبر أن تبلغ قيمته نصابا) لأن الدراهم لاتخلو عن قليل غش لأنها لاتنطبع إلا به وتخلو عن الكثير ، فجعلنا الغلبة فاصلة وهو أن يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة ، وسنذكره فى الصرف إن شاء الله تعالى ، إلا أن فى غالب الغش لابد من نية التجارة كما فى سائر العروض . إلا إذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا لأنه لايعتبر فى عين الفضة القيمة ولا نية التجارة .

خمس أواق الزكاة مطلقا من غير تقييد بصنف . فإذا صدق على الصغيرة خمس أواق وجب فيها الزكاة بالنص ، ويؤيده نقل أبى عبيد أنهم كانوا يزكون النوعين . وعن هذا والله أعلم ذهب بعضهم إلى أن المعتبر فى حق كل أهل بلد دراهمهم . ذكره قاضيخان . إلا أنى أقول : ينبغى أن يقيد بما إذا كانت دراهمهم لاتنقص عن أقل ماكان وزنا فى زمنه عليه الصلاة والسلام وهى ماتكون العشرة وزن خمسة لأنها أقل ما قدر النصاب بمائتين منها حتى لاتجب فى مائتى من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وإن كانت دراهم قوم . وكأنه أعمل إطلاق الدراهم والأواقى فى الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث . ونحن أعملناه فى الموجود لأن الظاهر أن الإشارة بالكلام إلى ماهو المعهود الثابت . والله أعلم . فإن لم يكن لهم دراهم إلا كبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا أن تزكى ، وإن كانت أقل من مائتين إذا بلغ ذلك الأقل قدر نصاب هو وزن خمسة ، ألا يرى أنه إذا لم تكن الدراهم إلا وزن عشرة أو أقل مما يزيد على وزن سبعة وجب الزكاة فى أقل من مائتين منها بحساب وزن السبعة . وعن هذا قال فى الغاية : دراهم مصر أربعة وستون حبة ، وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون وحبتان انتهى . فإذا لم يثبت أن درهم الزكاة مقدر شرعا بما هو وزن سبعة بل بأقل منه لما قلنا وجب أن يعتبر الأقل فى الدراهم الكبيرة فتزكى إذا بلغت قدر مائتين من الصغار . والله سبحانه أعلم . ثم ماذكر فى الغاية من دراهم مصر فيه نظر على ما اعتبروه فى درهم الزكاة ، لأنه إن أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة إذ كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة على ما قدمناه فهو إذا أصغر لا أكبر . وإن أراد بالحبة أنه شعيرتان كما وقع تفسيرها فى تحريف السجاوندى الطويل فهو خلاف الواقع . إذ الواقع أن درهم مصر لايزيد على أربع وستين شعيرة لأن كل ربع منه مقدر بأربع خرانيب والخرنوبة مقدرة بأربع قمحات وسط (قوله فهو فضة) أى فتجب فيه الزكاة كأنه كله فضة لا زكاة العروض ولو كان أعدها للتجارة . بخلاف ما إذا كان الغش غالبا . فإن نواها للتجارة اعتبرت قيمتها ، وإن لم ينوها فإن كانت بحيث يتخلص منها فضة تبلغ نصابا وحدها أو لاتبلغ . لكن عنده مايضمه

الفاضلين : أعنى فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة وهو ما ألقيته كانت سبعة مثاقيل ، فلما كانت سبعة مثاقيل أعدل الأوزان فيها ودارت فى جميعها بطريق مستقيم اختاروها . وقوله (فهو فى حكم الفضة) واضح . وقوله (كما فى سائر العروض الخ) يعنى أنها إذا لم تكن للتجارة ينظر إلى مايخلص منه من الفضة ، فإذا بلغ مائتى درهم تجب الزكاة لأنه لايعتبر فى عين الفضة القيمة ولا نية التجارة ، وإن كان لايخلص ذلك فهى كالمضروبة من الصفر كالقمقم لاشىء فيها إلا إذا كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مائتى درهم فيجب فيها خمسة دراهم .

هذا الوزن فى ذلك الزمان ، فمايق الحكم بهذا الوزن دون وزن الخمسة والستة يؤدى إلى النسخ ، ولانسخ بعده صلى الله عليه وسلم (قال المصنف : وهو أن يزيد على النصف) أقول : تذكير الضمير الراجع إلى الغلبة لكونها فى تأويل أن مع الفعل .

(فصل فى الذهب)

(ليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة ، فإذا كانت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال) لما روينا

إليها فيبلغ نصابا وجب فيها لأن عين النقدين لايشترط فيهما نية التجارة ولا القيمة ، وإن لم يخلص فلا شىء عليه لأن الفضة هلكت فيه . إذ لم ينتفع بها لا حالا ولا مآلا فبقى العبرة للغش . وهى عروض يشترط فى الوجوب فيها نية التجارة . وعلى هذا التفصيل الذهب المغشوش . وإذا استوى الغش فيهما قيل تجب فيه احتياطا وقيل لاتجب وقيل يجب درهمان ونصف . كذا حكاه بعضهم . ولا يخفى أن المراد بقول الوجوب أنه تجب فى الكل الزكاة ، ففى مائتين خمسة دراهم كأنها كلها فضة ، ألا ترى إلى تعليله بالاحتياط وقول النفى معناه لاتجب كذلك . والقول الثالث لابد من كونه على اعتبار أن يخلص وعنده مايضمه إليه فيخصه درهمان ونصف . وحينئذ فليس فى المسئلة إلا قولان لأن على هذا التقدير لايخالف فيه أحد . فحكاية ثلاثة أقوال غير واقع . والذهب المخلوط بالفضة إن بلغ الذهب نصابا ففيه زكاة الذهب وإن بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة . لكن إن كانت الغلبة للفضة ، أما إن كانت مغلوبة فهو كله ذهب لأنه أعزّ وأغلى قيمة ، كذا ذكر والله سبحانه أعلم .

(فصل فى الذهب)

(قوله لما روينا) يعنى حديث معاذ المتقدم فى صدقة الفضة وتقدم ما فيه . ولا يضر ذلك بالدعوى فقد تقدم حديث علىّ فى الذهب . وأخرج الدارقطنى من حديث عائشة وابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام كان يأخذ من كل عشرين دينارا نصف دينار ومن الأربعين دينارا دينارا . وهو مضعف بإبراهيم بن إسماعيل بن مجمع . وأخرج أبو أحمد بن زنجويه فى كتاب الأموال بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس فيما دون المائتين شىء . ولا فيما دون عشرين مثقالا من الذهب شىء ، وفى المائتين خمسة دراهم ، وفى عشرين مثقالا نصف مثقال » وفيه العزرمى تقدم الكلام فيه . وتقدم فى حديث عمرو بن حزم فى فصل الإبل قوله عليه الصلاة والسلام « وفى كل أربعين دينارا دينار » وهو حديث لاشك فى ثبوته على ماقدمناه

(فصل فى الذهب)

قد مرّ وجه تأخيره عن فصل الفضة (وقوله لما روينا) إشارة إلى قوله فى أول فصل الفضة كتب إلى معاذ أن خذ ، إلى أن قال : ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال . والمثقال مايكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم ، وضمير منها راجع إلى ما لأنه فى معنى الجمع . قيل تعريف المثقال بقوله ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم غير صحيح لأنه عرف الدرهم فى فصل الفضة بقوله . وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل فتوقف معرفة كل واحد منهما على الآخر وهو دور . والجواب أنه ماعرف الدرهم بالمثقال فى فصل الفضة ، وإنما قال المعتبر من أصنافها مايكون وزن سبعة مثاقيل ، وكان ذلك معروفا فيما بينهم ، ثم قال ههنا : والمثقال مايكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف : أى المراد بالمثقال ههنا هو المعروف فيما بين الناس الذى عرف به

(فصل فى الذهب)

(قوله فتوقف معرفة كل منهما على الآخر وهو دور) أقول : أى توقف معرفة كل من المثقال والدرهم

والمثقال مايكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف (ثم فى كل أربعة مثاقيل قيراطان) لأن الواجب ربع العشر وذلك فيما قلنا إذ كل مثقال عشرون قيراطا (وليس فيما دون أربعة مثاقيل صدقة) عند أبى حنيفة ، وعندهما تجب بحساب ذلك وهى مسئلة الكسور ، وكل دينار عشرة دراهم فى الشرع فيكون أربعة مثاقيل فى هذا كأربعين درهما . قال (وفى تبر الذهب والفضة وحليهما وأوانيهما الزكاة) وقال الشافعى : لاتجب فى حلى النساء وخاتم الفضة للرجال لأنه مبتذل فى مباح فشابه ثياب البذلة .

(قوله والمثقال مايكون الخ) قيل هو دور لأنه أخذ كلا من المثقال والدرهم فى تعريف آخر فتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر . وجوابه أنه لم يذكر هذا تعريفا لأنه قال وهو المعروف ، فأفاد أن المثقال المعروف الذى تداوله الناس وعرفوه مثقالا ، وهذا تصريح بأنه لاحاجة إلى تعريفه كما لايعرف ماهو بديهى التصور إذ تحصيل الحاصل محال ، فكان قوله والمثقال مايكون كل سبعة منها وزن عشرة إنما هو لإزالة توهم أن يراد بالمثقال غير المذكور فى تعريف الدرهم ، فحاصل كلامه حينئذ أنه قال : والمراد بهذا المثقال ذاك الذى تقدم وهو المعروف عند الناس لاشىء آخر ، وهذا إن شاء الله تعالى أحسن مما حاول فى النهاية وغيرها من الدفع مما لو أوردته أدى إلى طول مع أنه لايتم بأدنى تأمل (قوله وكل دينار عشرة دراهم فى الشرع) أى مقوم فى الشرع بعشرة كذا كان فى الابتداء ، فإذا ملك أربعة دنانير فقد ملك ماقيمته أربعون درهما مما لايتوقف الوجوب فيه على نية التجارة فيجب فيه قدر الدرهم وهو قيراطان بناء على اعتبار الدينار عشرين قيراطا . فلا يرد ما أورده بعضهم عليه فى هذا المقام (قوله وحليهما) سواء كان مباحا أو لا حتى يجب أن يضم الخاتم من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم (قوله فشابه ثياب البذلة) حاصله قياس الحلى بثياب البذلة بجامع الابتذال فى مباح ودفعه اعتبار ماعينه مانعا من الوجوب فى الفرع وإن كان مانعا فى الأصل ، وذلك لأن مانعيته فى الأصل بسبب أنه يمنع وجود السبب بمنع جزئه : أعنى النماء لا لذاته ولا لأمر آخر ، ومنعه ذلك فى النقدين منتف لأنهما خلقا ليتوصل بهما إلى الإبدال ، وهذا معنى الاستنماء فقد خلقا للاستنماء ولم يخرجهما الابتذال عن ذلك ، فالنماء التقديرى حاصل وهو المعتبر الإجماع على عدم توقف الوجوب على الحقيقى ، وإذا انتفت مانعيته عمل السبب عمله وهذا معنى ما فى الكتاب . ثم المنقولات من العمومات والخصوصات تصرح به ، فمن ذلك حديث علىّ عنه عليه الصلاة والسلام « هاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم » رواه أصحاب السنن الأربعة وغيره كثير . ومن الخصوصات

وزن الدرهم ولا دور فى ذلك . وقوله ((ثم فى كل أربعة مثاقيل قيراطان) يعنى إذا زاد على العشرين وبلغ الزيادة إلى أربعة مثاقيل ففيها قيراطان مع نصف مثقال لأن الواجب ربع العشر وربع العشر حاصل فيما قلنا إذ كل مثقال عشرون قيراطا فيكون أربعة مثاقيل ثمانين قيراطا وربع عشره قيراطان وهذا بصنجة أهل الحجاز . والقيراط خمس شعيرات ، فالمثقال وهو الدينار عندهم مائة شعيرة ، وأصل القيراط قرّاط بالتشديد لأن جمعه القراريط ، فأبدل من أحد حرفى التضعيف ياء . وقوله (وهى مسئلة الكسور) يعنى التى بينها فى فصل الفضة . وقد بينا الاختلاف والحجج من الجانبين فيه ، ولا مخالفة بينهما خلا أن أربع مثاقيل ههنا قامت مقام أربعين درهما هناك . وقوله (وفى تبر الذهب والفضة) التبر ماكان غير مضروب منهما ، والحلى على فعول جمع حلى كثدى فى جمع ثدى وهو ماتتحلى به المرأة منهما . وقوله (وقال الشافعى : لاتجب فى حلى النساء وخاتم الفضة للرجال) يعنى الحلى الذى يباح

(قوله ولا مخالفة بينهما) أقول : ولا مخالفة بين المسئلتين .

ولنا أن السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الإعداد للتجارة خلقة ، والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب .

ما أخرج أبو داود والنسائي أن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب ، فقال لها أتعطين زكاة هذا ؟ قالت لا ، قال : أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارا من نار ؟ قال : فخلعتهما فألقتهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : هما لله ورسوله » قال أبو الحسن بن القطان في كتابه : إسناده صحيح . وقال المنذري في مختصره . إسناده لا مقال فيه ، ثم بينه رجلا رجلا . وفي رواية الترمذي عن ابن لهيعة قال « أتت امرأتان» فساقه ، وفيه « أتحبان أن يسوركما الله بسوارين من نار ؟ قالتا لا . قال : فأديا زكاته » وتضعيف الترمذي وقوله لايصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء مؤول وإلا فخطأ . قال المنذري : لعل الترمذي قصد الطريقين اللذين ذكرهما وإلا فطريق أبي داود لا مقال فيها . وقال ابن القطان بعد تصحيحه لحديث أبي داود : وإنما ضعف الترمذي هذا الحديث لأن عنده فيه ضعيفين ابن لهيعة والمثنى ابن الصباح . ومنها ما أخرج أبو داود عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال « دخلنا على عائشة رضي الله عنها قالت : دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتخات ورق فقال : ما هذا ياعائشة ؟ فقلت : صنعتهن لأتزين لك بهن يا رسول الله ، قال : أفتؤدي زكاتهن ؟ فقلت لا ، فقال : هن حسبك من النار » وأخرجه الحاكم وصححه ، وأعله الدارقطني بأن محمد بن عطاء مجهول . وتعقبه البيهقي وابن القطان بأنه محمد بن عمرو بن عطاء أحد الثقات ، ولكن لما نسب في سند الدارقطني إلى جده ظن أنه مجهول وتبعه عبد الحق ، وقد جاء مبينا عند أبي داود بينه شيخه محمد بن إدريس الرازي وهو أبو حاتم الرازي إمام الجرح والتعديل . ومنها ما أخرج أبو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن أم سلمة قالت « كنت ألبس أوضاحا من ذهب فقلت : يارسول الله أكنز هو ؟ فقال : مابلغ أن تؤدي زكاته فزكي فليس بكنز » وأخرجه الحاكم في المستدرك عن محمد ابن مهاجر عن ثابت به وقال : صحيح على شرط البخاري : ولفظه « إذا أديت زكاته فليس بكنز » قال البيهقي : تفرد به ثابت بن عجلان . قال صاحب تنقيح التحقيق : وهذا لايضر فإن ثابت بن عجلان روى له البخاري ووثقه ابن معين . وقول عبد الحق لايحتج به قول لم يقله غيره . وممن أنكر عليه ذلك الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد ، ونسبه في ذلك إلى التحامل ، وقول ابن الجوزي محمد بن المهاجر . قال ابن حبان : يضع الحديث على الثقات . قال صاحب التنقيح فيه : هذا وهم قبيح ، فإن محمد بن المهاجر الكذاب ليس هو هذا ، فهذا الذي يروي عن ثابت بن عجلان ثقة شامي أخرج له مسلم ، ووثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة ودحيم وأبو داود وغيرهم . وعتاب بن بشير وثقه ابن معين وروى له البخاري متابعة . وأما ماروى من حديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس في الحلي زكاة » قال البيهقي : باطل لا أصل له ، إنما يروى عن جابر من قوله : وأما الآثار المروية عن ابن عمر وعائشة وأسماء بنت الصديق فموقوفات ومعارضات بمثلها عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما : أن مر من قبلك من نساء المسلمين أن يزكين حليهن ولا يجعلن الزيادة

استعماله لأنه مبتذل في مباح ، وكل ماكان كذلك لا زكاة فيه كسائر ثياب البذلة والمهنة (ولنا أن السبب مال نام ، ودليل النماء موجود وهو الإعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر) فإذا كان موجودا لايعتبر بما ليس بأصل وهو الإعداد للابتذال ، بخلاف الثياب فإنه ليس فيها دليل النماء والابتذال فيها أصل لأن فيه صرفا لها إلى الحاجة الأصلية المتعلقة بها وهي دفع الحر والبرد .

(فصل فى العروض)

والهدية بينهن تقارضا . رواه ابن أبى شيبة وعن ابن مسعود قال : فى الحلى الزكاة . رواه عبد الرزاق . وعن عبد الله بن عمرو أنه كان يكتب إلى خازنه سالم أن يخرج زكاة حلى بناته كل سنة . رواه الدارقطنى وروى ابن أبى شيبة عنه أنه كان يأمر نساءه أن يزكين حليهن . وأخرج ابن أبى شيبة عن عطاء وإبراهيم النخعى وسعيد بن جبير وطاوس وعبد الله بن شداد أنهم قالوا : فى الحلى الزكاة . زاد ابن شداد : حتى فى الخاتم . وأخرج عن عطاء أيضا وإبراهيم النخعى أنهم قالوا : مضت السنة أن فى الحلى الذهب والفضة الزكاة . وفى المطاوب أحاديث كثيرة مرفوعة غير أنا اقتصرنا منها على مالا شبهة فى صحته ، والتأويلات المنقولة عن المخالفين مما ينبغى صون النفس عن أخطارها والالتفات إليها . وفى بعض الألفاظ مايصرح بردها . والله سبحانه أعلم . واعلم أن مما يعكر على ماذكرنا ما فى الموطإ عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة رضى الله عنها كانت تلى بنات أخيها يتامى فى حجرها فلا تخرج من حليهن الزكاة ، وعائشة راوية حديث الفتخات . وعمل الراوى بخلاف ما روى عندنا بمنزلة روايته للناسخ فيكون ذلك منسوخا . ويجاب عنه بأن الحكم بأن ذلك للنسخ عندنا هو إذا لم يعارض مقتضى النسخ معارض يقتضى عدمه : وهو ثابت هنا فإن كتابة عمر إلى الأشعرى تدل على أنه حكم متقرر ، وكذا من ذكرناه معه من الصحابة . فإذا وقع التردد فى النسخ والثبوت متحقق لايحكم بالنسخ هذا كله على رأينا . وأما على رأى الخصم فلا يرد ذلك أصلا ، إذ قصارى فعل عائشة قول صحابى وهو عنده ليس بحجة لو لم يكن معارضا بالحديث المرفوع . وعمل الراوى بخلاف روايته لايدل على النسخ بل العبرة لما روى لا لما رأى عنده . ولا يقال : إنما لم تؤد من حليهن لأنهن يتامى . ولا زكاة على الصبى لأن مذهبها وجوب الزكاة مال الصبى فلذا عدلنا فى الجواب إلى ماسمعت . والله سبحانه أعلم . هذا ويعتبر فى المؤدى الوزن عند أبى حنيفة وأبى يوسف . وعند محمد الخيرية . وعند زفر القيمة . فلو أدى عن خمسة جياد خمسة زيوفا جاز عند أبى حنيفة وأبى يوسف وكره . ولا يجوز عند محمد وزفر فيؤدى الفضل . ولو أدى أربعة جيدة عن خمسة رديئة لايجوز إلا عن أربعة عند الثلاثة لاعتبار محمد الخيرية واعتبارهما القدر . ويجوز عند زفر للقيمة . والله أعلم .

(فصل فى العروض) .

العروض جمع عرض بفتحتين : حطام الدنيا ، كذا فى المغرب والصحاح . والعرض بسكون الراء المتاع ، وكل شىء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير . وقال أبو عبيد : العروض الأمتعة التى لايدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا . فعلى هذا جعلها هنا جمع عرض بالسكون أولى لأنه فى بيان حكم الأموال التى هى غير النقدين والحيوانات . كذا فى النهاية (قوله غير النقدين والحيوان ممنوع) بل فى بيان أموال التجارة حيوانا

(فصل فى العروض)

أخر فصل العروض لأنها تقوّم بالنقدين فكان حكمها بناء عليهما . والعروض جمع عرض بفتحتين : حطام

(فصل فى العروض)

(الزكاة واجبة فى عروض التجارة كائنة ماكانت إذا بلغت قيمتها نصابا من الورق أو الذهب) لقوله عليه الصلاة والسلام فيها « يقومها فيؤدى من كل مائتى درهم خمسة دراهم . ولأنها معدة للاستنماء بإعداد العبد فأشبه المعد بإعداد الشرع . وتشترط نية التجارة ليثبت الإعداد . ثم قال

أو غيره على ماتقدم من أن السائمة المنوية للتجارة تجب فيها زكاة التجارة سواء كانت من جنس ماتجب فيه زكاة السائمة كالإبل أو لا كالبغال والحمير . فالصواب اعتبارها هنا جمع عرض بالسكون على تفسير الصحاح فتخرج النقود فقط لا على قول أبى عبيد وإياه عنى فى النهاية بقوله وعلى هذا فإنه فرع عليه إخراج الحيوان (قوله كائنة ماكانت) كائنة نصب على الحال من عروض التجارة . ولفظ ما موصول خبرها واسمها المستتر فيها الراجع إلى عروض التجارة ، وكانت صلة ما واسمها المستتر الراجع إلى العروض أيضا . وخبرها محذوف وهو المنصوب العائد على الموصول تقديره كائنة أو كانت إياه على الخلاف فى الأولى فى هذا الضمير من وصله أو فصله . والمعنى : كائنة الذى كانت إياه من أصناف الأموال ، والذى عام فهو كقوله : كائنة أى شىء كانت إياه . (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « يقومها » الخ) غريب ، وفى الباب أحاديث مرفوعة وموقوفة ، فمن المرفوعة : ما أخرجه أبوداود عن سمرة بن جندب « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذى يعد للبيع » اه . سكت عليه أبوداود ثم المنذرى . وهذا تحسين منهما ، وصرح ابن عبد البر بأن إسناده حسن ، وقول عبد الحق خبيب بن سليمان الواقع فى سنده ليس بمشهور ولا يعلم روى عنه إلا جعفر بن سعد وليس جعفر ممن يعتمد عليه لايخرج حديثه عن الحسن . فإن نفى الشهرة لايستلزم ثبوت الجهالة ولذلك روى هو نفسه حديثه فى كتاب الجهاد « من كتم غالا فهو مثله » عن خبيب بن سليمان وسكت عنه ، وهذا تصحيح منه ، وبهذا تعقبه ابن القطان . ومنها فى المستدرك عن أبى ذر رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى الإبل صدقتها وفى الغنم صدقتها وفى البز صدقته . ومن رفع دراهم أو دنانير أو تبرا أو فضة لايعدها لغريم ولا ينفقها فى سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة » صححه الحاكم . وأعله الترمذى عن البخارى بأن بن جريج لم يسمع من عمران بن أبى أنس ، وتردد الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد فى الإمام فى أنه بالزاى أو الراء بناء على أنه رآه فى أصل من نسخ المستدرك بضم الباء فلا يكون فيه دليل على زكاة التجارة ، لكن صرح النووى فى تهذيب الأسماء واللغات أنه بالزاى ، وأن بعضهم صحفه بالراء وضم الباء اه . وقد رواه الدارقطنى من طريقين ، وفى رواية « وفى البز صدقة قالها » بالزاى هكذا مصرحا فى الرواية غير أنها ضعفت (قوله وتشترط نية التجارة) لأنه لما لم تكن للتجارة خلقة فلا يصير لها إلا بقصدها فيه وذلك هو نية التجارة . فلو اشترى عبدا مثلا للخدمة ناويا بيعه إن وجد ربحا لا زكاة فيه ، ولا بد من كونه مما يصح فيه نية التجارة كما قدمنا . فلو اشترى أرضا خراجية للتجارة ففيها الخراج لا الزكاة ، ولو كانت عشرية فزرعها حكى صاحب الإيضاح أن عند محمد يجب العشر والزكاة ، وعندهما العشر فقط . واعلم أن نية التجارة فى الأصل تعتبر ثابتة فى بدله وإن لم يتحقق شخصها فيه ،

الدنيا : أى متاعها سوى النقدين . وقوله (كائنة ماكانت) أى من جنس كانت من جنس ماتجب فيه الزكاة كالسوائم أو لم تكن كالثياب والحمير والبغال . وقوله (وتشترط نية التجارة) أى حالة الشراء أما إذا

(قال المصنف : كائنة ماكانت إذا بلغ قيمتها نصابا من الورق ، أو الذهب) أقول : أى الذهب المسكوك ، فالأولى أن يقال أو الدينار وقوله ما فى قوله ماكانت موصولة أو مصدرية (قوله كالسوائم الخ) أقول : أى السوائم التى للتجارة ، وإلا فالتى أسيمت للدر والنسل

(يقوّمها بما هو أنفع للمساكين) احتياطا لحق الفقراء قال رضى الله عنه . وهذا رواية عن أبى حنيفة وفى الأصل خيره لأن الثمنين فى تقدير قيم الأشياء بهما سواء ، وتفسير الأنفع أن يقوّمها بما تبلغ نصابا . وعن أبى يوسف أنه

وهو مما يلغز فيقال عرض اشترى من غير نية التجارة يجب عند الحول تقويمه وزكاته وهو ماقويض به مال التجارة فإنه يكون للتجارة وإن لم تنو فيه لأن حكم البدل حكم الأصل مالم يخرجه بنية عدمها ، وعن هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به يكون المدفوع للتجارة ، بخلاف مالو كان القتل عمدا فصولح من القصاص على القاتل لايكون للتجارة لأنه بدل القصاص لا المقتول على ماعرف من أصلنا أن موجب العمد القصاص عينا لا أحد الأمرين منه ومن الدية ، ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وحمولة وجبت الزكاة فى الكل وإن قصد غير التجارة لأنه لايملك الشراء إلا للتجارة ، بخلاف ربّ المال حيث لايزكى الثوب والحمولة : لأنه يملك الشراء لغير التجارة . كذا فى الكافى . ومحمل عدم تزكية الثوب لربّ المال مادام لم يقصد بيعه معه فإنه ذكر فى فتاوى قاضيخان النخاس إذا اشترى دواب للبيع واشترى لها مقاود وجلالا . فإن كان لايدفع ذلك مع الدابة إلى المشترى لا زكاة فيها ، وإن كان يدفعها معها وجب فيها ، وكذا العطار إذا اشترى قوارير (قوله يقوّمها) أى المالك فى البلد الذى فيه المال حتى لو كان بعث عبدالتجارة إلى بلد أخرى لحاجة فحال الحول يعتبر قيمته فى ذلك البلد ، ولو كان فى مفازة تعتبر قيمته فى أقرب الأمصار إلى ذلك الموضع ، كذا فى الفتاوى . ثم قول أبى حنيفة فيه : إنه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الأداء . والخلاف مبنى على أن الواجب عندهما جزء من العين وله ولاية منعها إلى القيمة فتعتبر يوم المنع كما فى منع الوديعة وولد المغصوب ، وعنده الواجب أحدهما ابتداء ، ولذا يجبر المصدق على قبولها فيستند إلى وقت ثبوت الخيار وهو وقت الوجوب . ولو كان النصاب مكيلا أو موزونا أو معدودا كان له أن يدفع ربع عشر عينه فى الغلاء والرخص اتفاقا ، فإن أحبّ إعطاء القيمة جرى الخلاف حينئذ ، وكذا إذا استهلك ثم تغير لأن الواجب مثل فى الذمة فصار كأن العين قائمة ، ولو كان نقصان السعر لنقص فى العين بأن ابتلت الحنطة اعتبر يوم الأداء اتفاقا لأنه هلاك بعض النصاب بعد الحول ، أو كانت الزيادة لزيادتها اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لأن الزيادة بعد الحول لاتضم . نظيره ، أعورت أمة التجارة مثلا بعد الحول فانتقصت قيمتها تعتبر قيمتها يوم الأداء . أو كانت عوراء فانجلى البياض بعده فازدادت قيمتها اعتبر يوم تمام الحول (قوله وتفسير الأنفع أن يقومها بما يلغ نصابا) صرح المصنف باختلاف الرواية وأقوال الصاحبين

كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنية لأن مجرد النية لاتعمل كما مر . وقوله (يقومها بما هو أنفع للمساكين) أحد الأقوال فى التقويم ، فإن فيه أربعة أقاويل : أحدها هذا هو ما روى عن أبى حنيفة فى الأمالى . ووجهه ماذكره بقوله احتياطا لحق الفقراء فإنه لابد من مراعاته ، ألا ترى أنه إن كان يقوّمها بأحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لايتم يقوّم بما يتم بالاتفاق احتياطا لحق الفقراء فكذلك هذا ، كذا فى النهاية ، وهو مخالف لتفسير المصنف للأنفع فى الكتاب . والثانى ماذكر فى المبسوط وهو أن يقوّم صاحب المال بأى النقدين شاء ، ووجهه

ليست من الباب (قوله كذا فى النهاية) أقول : ويوافق النهاية مافى الخلاصة حيث قال : إن شاء قومها بالذهب ، وإن شاء بالفضة . وعن أبى حنيفة رحمه الله أنه يقوم بما هو أنفع للفقراء . وعن أبى يوسف رحمه الله : يقوم بما اشترى هذا إذا كان يتم النصاب بأيهما ماقوم ، فلو كان يتم بأحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصابا انتهى (قول المصنف : وتفسير الأنفع أن يقومها بما يبلغ نصابا) أقول : لاخلاف فى تعيين الأنفع بهذا المعنى على ما يفيده لفظ النهاية والخلاصة ، فى كلام المصنف كلام ، والتفصيل فى شرح ابن الهمام .

يقوّمها بما اشترى إن كان الثمن من النقود لأنه أبلغ فى معرفة المالية . وإن اشتراها بغير النقود قوّمها بالنقد الغالب وعن محمد أنه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما فى المغصوب والمستهلك (وإذا كان النصاب كاملا فى طرفى الحول فنقصانه فيما بين ذلك لايسقط الزكاة) لأنه يشق اعتبار الكمال فى أثنائه أما لابد منه فى ابتدائه للانعقاد وتحقق

فى التقويم أنه بالأنفع عينا أو بالتخيير أو بما اشترى به إن كان من النقود وإلا فبالنقد الغالب أو بالنقد الغالب مطلقا . ثم فسر الأنفع الذى هو أحدها بأن يقوم بما يبلغ نصابا . ومعناه أنه إذا كان بحيث إذا قوّمها بأحدهما لاتبلغ نصابا والآخر تبلغ تعين عليه التقويم بما يبلغ فأفاد أن باقى الأقوال يخالف هذا وليس كذلك ، بل لاخلاف فى تعين الأنفع بهذا المعنى على مايفيده لفظ النهاية والخلاصة . قال فى النهاية فى وجه هذه الرواية : إن المال كان فى يد المالك ينتفع به زمانا طويلا فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم ، ألا ترى أنه لو كان يقومه بأحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فإنه يقوّمه بما يتم به النصاب بالاتفاق فهذا مثله انتهى . وفى الخلاصة قال : إن شاء قوّمها بالذهب وإن شاء بالفضة . وعن أبى حنيفة أنه يقوّم بما هو الأنفع للفقراء . وعن أبى يوسف يقوّم بما اشترى . هذا إذا كان يتم النصاب بأيهما قوّم . فلو كان يتم بأحدهما دون الآخر قوّم بما يصير به نصابا انتهى . فإنما يتجه أن يجعل ما فسر به بعض المراد بالأنفع . فالمعنى يقوّم المالك بالأنفع مطلقا فيتعين ما يبلغ به نصابا دون ما لا يبلغ : فإن بلغ بكل منهما وأحدهما أروج تعين التقويم بالأروج . وإن استويا رواجا حينئذ يخير المالك كما يشير إليه لفظ الكافى فإنه إذا كان الأنفع بهذا المعنى صح حينئذ أن يقابله القول بالتخيير مطلقا . والقول المفصل بين أن يكون اشتراه بأحد النقدين فيلزم التقويم به أولا فبالنقد الغالب . وقد يقال : على كل تقدير لايصح مقابلته بقول محمد إنه يقوم بالنقد الغالب على كل حال بعد الاتفاق على تعيين مايبلغ به النصاب ، لأن المتبادر من كون النقد أروج كونه أغلب وأشهر حتى ينصرف المطلق فى البيع إليه ، ولا يدفع إلا بأن الأروج ما الناس له أقبل وإن كان الآخر أغلب : أى أكثر ، ويكون سكوته فى الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقا لا قصدا إليه لعدم خلافه . هذا والمذكور فى الأصل المالك بالخيار إن شاء قوّمها بالدراهم وإن شاء بالدنانير من غير ذكر خلاف . فلذا أفادت عبارة الخلاصة التى ذكرناها والكافى أن اعتبار الأنفع رواية عن أبى حنيفة ، وجمع بين الروايتين بأن المذكور فى الأصل من التخيير هو ما إذا كان التقويم بكل منهما لايتفاوت (قوله لأنه أبلغ فى معرفة المالية) لأنه بدله والبدل حكم المبدل . وجه قول محمد أن العرف صالح معينا وصار كما لو اشترى بنقد مطلق ينصرف إلى النقد الغالب ، ولأن التقويم فى حق الله يعتبر بالتقويم فى حق العباد ، ومتى قوّمنا المغصوب أو المستهلك نقوّم بالنقد الغالب كذا هذا (قوله فنقصانه فيما بين ذلك لايسقط الزكاة) حتى لو بقى

أن التقويم لمعرفة مقدار المالية والثمنان فى ذلك سواء . والثالث قول أبى يوسف على ما ذكره فى الكتاب . وقوله (لأنه أبلغ فى معرفة المالية) لأنه ظهر قيمته مرة بهذا النقد الذى وقع به الشراء ، والظاهر أنه اشتراها بقيمتها لأن الغبن نادر . والرابع قول محمد وهو أن يقوّمها بالنقد الغالب على كل حال يعنى سواء اشتراها بأحد النقدين أو بغيره لأن التقويم فى حق الله تعالى معتبر بالتقويم فى حق العباد ، ومتى وقعت الحاجة إلى تقويم المغصوب والمستهلك يقوّم بالنقد الغالب فكذا هذا . وقوله (وإذا كان النصاب كاملا فى طرفى الحول فنقصانه فيما بين ذلك لايسقط الزكاة) قيد بالنقصان احترازا عن الهلاك : فإن هلاك كل النصاب يقطع الحول بالاتفاق ، وذكر النصاب مطلقا ليتناول كل مايجب فيه الزكاة كالنقدين والعروض والسوائم . وقال زفر : لايلزم الزكاة إلا أن يكون النصاب

الغنا وفي انتهائه للوجوب . ولا كذلك فيما بين ذلك لأنه حالة البقاء . بخلاف مالو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول . ولا تجب الزكاة لانعدام النصاب في الجملة . ولا كذلك في المسئلة الأولى لأن بعض النصاب باق فيبقى الانعقاد قال (وتضم قيمة العروض إلى الذهب والفضة حتى يتم النصاب)

درهم أو فلس منه ثم استفاد قبل فراغ الحول حتى تم على نصاب زكاه : وشرط زفر كماله من أول الحول إلى آخره . وبه قال الشافعي في السوائم والنقدين وفي غيرهما اعتبر آخر فقط . وجه قول زفر أن السبب النصاب الحولي وهو الذي حال عليه الحول . وهذا فرع بقاء اسمه في تمام الحول . وهذا وجه قول الشافعي أيضا إلا أنه أخرج مال التجارة للحرج اللازم من إلزام التقويم في كل يوم واعتبارها فيه . قلنا : لم يرد من لفظ الشارع السبب النصاب الحولي بل لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وبظاهره نقول . وهو إنما يفيد نفي الوجوب قبل الحول لانفي سببية المال قبله ، ولا تلازم بين انتفاء وجوب الأداء على التراخي وانتفاء السببية . بل قد تثبت السببية مع انتفاء وجوب الأداء لفقد شرط عمل السبب فيكون حينئذ أصل الوجوب مؤجلا إلى تمام الحول كما في الدين المؤجل . وإذا كان السبب قائما في أول الحول انعقد الحول حينئذ ولا ينعقد إلا في محل الحكم وهو النصاب . ثم الحاجة بعد ذلك إلى كماله إنما هو عند تمام الحول لينزل الحكم الآخر وهو وجوب الأداء وكماله فيما بينهما في غير محل الحاجة فلا يشترط وصار كاليمين بطلاقها يشترط قيام الملك عند اليمين لينعقد . وعند الشرط فقط ليثبت الجزاء لافيما بين ذلك ، إذ لاحاجة إليه بخلاف ما إذا هلك كله لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر . وجعل السائمة علوفة كهلاك الكل لورود المغير على كل جزء منه . بخلاف النقصان في الذات . ومن فروع المسئلة ما إذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة إن بلغت نصابا ، ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوى نصابا فتم الحول لا زكاة فيه . قالوا : لأن في الأول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه . والثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال انتهى إلا أنه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا بمائتي درهم فتخمر بعد أربعة أشهر ، فلما مضت سبعة أشهر أو ثمانية أشهر إلا يوما صار خلا يساوى مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لأنه عاد للتجارة كما كان (قوله ويضم الخ) حاصله أن عروض التجارة يضم بعضها إلى بعض بالقيمة وإن اختلفت أجناسها ، وكذا تضم هي إلى النقدين بالإجماع ، والسوائم المختلفة الجنس لاتضم بالإجماع كالإبل والغنم . والنقدان يضم أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله . ثم اختلف علماؤنا في كيفية الضم فيهما على مانذكر ثم إنما يضم المستفاد قبل الوجوب . فلو أخر الأداء فاستفاد بعد الحول لايضمه عند الأداء ويضم الدين إلى العين ،

من أول الحول إلى آخره كاملا لأن حولان الحول على المال شرط للوجوب وكل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره ولنا ماذكر في الكتاب وهو واضح ، وفيه إشارة إلى الجواب عن قول زفر لأن اشتراط النصاب في الابتداء للانعقاد وفي الانتهاء للوجوب وما بينهما بمعزل عنهما جميعا فلا يكون كل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره ، والمراد بالنقصان النقصان في الذات . فإن النقصان في الوصف يجعل السائمة علوفة يسقطها بالاتفاق . لأن فوات الوصف وارد على كل النصاب فكان كهلاك النصاب كله لفوات المحلية بفوات الوصف . وقوله (وتضم قيمة العروض) قال في النهاية : حاصل مسائل الضم أن عروض التجارة يضم بعضها إلى بعض بالقيمة وإن اختلفت أجناسها ، وكذلك يضم إلى النقدين بلا خلاف . والسوائم المختلفة الجنس كالإبل والبقر والغنم لايضم بعضها إلى

لأن الوجوب فى الكل باعتبار التجارة وإن افترقت جهة الاعداد (ويضم الذهب إلى الفضة) للمجانسة من حيث الثمنية . ومن هذا الوجه صار سببا ، ثم يضم بالقيمة عند أبى حنيفة وعندهما بالإجزاء وهو رواية عنه ، حتى أن من

فلو كان عنده مائة وله دين مائة وجب عليه الزكاة . وقوله ١ كما فى السوائم إفادة للقياس المذكور بجامع اختلاف الجنس حقيقة وهو ظاهر ، وحكما بدليل عدم جريان ربا الفضل بينهما مع كون الربا يثبت بالشبهة فاستفدنا عدم اعتبار شبهة اتحاد الجنس بينهما . والاتحاد من حيث الثمنية لايوجب اتحاد الجنس كالركوب فى الدواب ، بخلاف ضم العروض إليهما لأنه ضم ذهب وفضة لأن وجوب الزكاة فى العروض باعتبار القيمة والقيمة هما فالضم لم يقع إلا فى النقود . قلنا : إنما كانا نصاب الزكاة بسبب وصف الثمنية لأنه المفيد لتحصيل الأغراض وسدّ الحاجات لا لخصوص اللون أو الجوهر ، وهذا لأن ثبوت الغنا وهو السبب فى الحقيقة إنما هو بذلك لابغيره وقد اتحدا فيه فكانا جنسا واحدا فى حق الزكاة . وإن لم يعتبر الاتحاد فى حق غيره من الأحكام كالتفاضل فى البيع فحقيقة السبب الثمن المقدر بكذا إذا كان بصورة كذا وبكذا إذا كان بصورة كذا . بخلاف الركوب فإنه ليس المحقق للسببية فى السوائم . فإن الغنا لم يثبت باعتباره بل باعتبار ماليتّها المشتملة على منافع شتى تستد بها الحاجات أعظمها منفعة الأكل التى بها يقوم ذات المنتفع ونفسه . ثم فيه ماذكره مشايخنا عن بكير بن عبد الله بن الأشج قال : من السنة أن يضم الذهب إلى الفضة لإيجاب الزكاة . وحكم مثل هذا الرفع (قوله وعندهما بالإجزاء) بأن يعتبر تكامل أجزاء النصاب من الربع والنصف وباقيها ، فإذا كان من الذهب عشرة يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو مائة . فلو كان له مائة وخمسة مثاقيل تبلغ مائة لازكاة عندهما لأن المائة نصف نصاب والخمسة ربع نصاب . فالحاصل أجزاء ثلاثة أرباع نصاب وعنده تجب لأن الحاصل تمام نصاب الفضة معنى ، ثم قال فى الكافى : ولا تعتبر القيمة عند تكامل الأجزاء كمائة وعشرة دنانير . لأنه متى انتقص قيمة أحدهما تزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما ينتقص قيمته بما زاد انتهى . ولا يخفى أن مؤدى الضابط أن عند تكامل الأجزاء لاتعتبر القيمة أصلا لهما ولا لأحدهما حتى تجب خمسة فى مائة وعشرة دنانير سواء كانت قيمة العشرة أقل من مائة خلافا لبعضهم أو أكثر كمائة وثمانين . والتعليل المذكور لايلاقى الضابط على هذا الوجه ، بل إنما يفيد وجوب اعتبار قيمة

بعض بالإجماع . وقوله (لأن الوجوب فى الكل باعتبار التجارة) يعنى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامى والنماء إما بالإسامة أو بالتجارة . وليس كلامنا فى الأولى فتعين الثانية . وقوله (وإن افترقت جهة الإعداد) يعنى أن الافتراق فى الجهة يكون الإعداد من جهة العباد لإعدادها للتجارة ، وفى النقدين من جهة الله تعالى بخلقه الذهب والفضة للتجارة لايكون مانعا عن الضم بعد حصول ماهو الأصل وهو النماء (ويضم الذهب إلى الفضة) عندنا للمجانسة من حيث الثمنية ، فإذا كان ماهو أبعد فى المجانسة علة وهو العروض فلأن يكون فى الأقرب أولى . وقوله (ومن هذا الوجه صار سببا) أى من حيث الثمنية صار كل واحد من الذهب والفضة سببا لوجوب الزكاة ، فكان هذا الوجه مشتركا بينهما فيوجب الضم . ثم اختلف علماؤنا فى ذلك . فعند أبى حنيفة يضم بالقيمة ، وعندهما بالإجزاء وهو رواية عنه . وفائدته تظهر فيمن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب وتبلغ قيمته مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما . وأما إذا كان عشرة مثاقيل ذهب ومائة درهم أو من أحدهما ثلث ومن الآخر ثلثان

---

(١) لم يتقدم بهذا العنوان اه مصححه .

كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما . هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لاتجب الزكاة فى مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقها . هو يقول إن الضم للمجانسة وهى تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها .

(باب فيمن يمر على العاشر)

ما زاد عند انتقاص أحدهما بعينه دفعا لقول من قال فى مائة وعشرة لاتساوى مائة لازكاة فيها عند أبى حنيفة رضى الله عنه لأنه يعتبر القيمة ، وعلى اعتبارها لايتم النصاب على هذا التقدير فدفع لأنه ليس بلازم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة أحدهما عينا . فإن لم يتم باعتبار قيمة الذهب بالفضة فإنه يتم باعتبار تقويم الفضة بالذهب فإذا فرض أن العشرة تساوى ثمانين فالمائة من الفضة تساوى اثنى عشر دينارا ونصفا فيتم بذلك مع العشرة دنانير اثنان وعشرون دينارا ونصف فتجب الزكاة . وحاصل هذا أنه تعتبر القيمة من جهة كل من النقدين لا من جهة أحدهما عينا ، فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الأجزاء . وعلى هذا فلو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة وعشرة تساوى مائة وثمانين ينبغى أن تجب سبعة على قوله وهو الظاهر من المذكور فى دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة ، وإنما هى باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة فيضمان بالقيمة فإنه يقتضى تعين الضم بها مطلقا عند تكامل الأجزاء وعدمه . ثم لم يتعرض المصنف للجواب عما استدلا به من مسئلة المصوغ على أن المعتبر شرعا هو القدر فقط . والجواب أن القيمة فيهما إنما تظهر إذ قوبل أحدهما بالآخر أو عند الضم لما قلنا أنه بالمجانسة وهى باعتبار المعنى وهو القيمة . وليس شىء من ذلك عند انفراد المصوغ حتى لو وجب تقويمه فى حقوق العباد بأن استهلك قوم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة بخلاف ما إذا بيع بجنسه لأن الجودة والصنعة ساقطتا الاعتبار فى الربويات عند المقابلة بجنسها .

(باب فيمن يمر على العاشر)

أخر هذا الباب عما قبله لتمحض ما قبله فى العبادة ، بخلاف هذا فإن المراد باب ما يؤخذ ممن يمر على العاشر وذلك يكون زكاة كالمأخوذ من المسلم . وغيرها كالمأخوذ من الذمى والحربى ، ولما كان فيه العبادة قدمه على

أو ربع وثلاثة أرباع فإنه يضم بلا خلاف عندهم . ودليلهما على ماذكر فى الكتاب واضح وهو يقول : إنما أوجبنا الضم بالمجانسة وهى إنما تتحقق بالقيمة دون الصورة واعتبار الإجزاء اعتبار الصورة . ومسألة المصوغ ليست مما نحن فيه ؛ إذ ليس فيها ضم شىء إلى شىء آخر حتى تعتبر القيمة . فإن القيمة فى النقود إنما تظهر شرعا عند مقابلة أحدهما بالآخر وههنا ليس كذلك .

(باب فيمن يمر على العاشر)

ألحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمبسوط وشروح الجامع لمناسبة وهى أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها إلا أن هذا العاشر كما يأخذ من المسلم يأخذ من الذمى والمستأمن وليس المأخوذ منهما

(باب فيمن يمر على العاشر)

(قوله ألحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمبسوط وشروح الجامع الصغير لمناسبة هذه أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها) أقول : المأخوذ هو ربع العشر لا العشر ، إلا أن يقال : أطلق العشر وأراد به ربعه مجازا من باب ذكر الكل وإرادة

(إذا مر على العاشر بمال فقال أصبته منذ أشهر أو علىّ دين وحلف صدّق) والعاشر من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار ، فمن أنكر منهم تمام الحول أو الفراغ من الدين كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع اليمين

مابعده من الخمس . والعاشر فاعل من عشرت أعشر عشرا بالضم فيهما . والمراد هنا مايدور اسم العشر فى متعلق أخذه فإنه إنما يأخذ العشر من الحربى لا المسلم والذمى (قوله إذا مر على العاشر بمال الخ) مفهوم شرطه لو اعتبر اسم المال على ظاهره إذا لم يمرّ بمال لا يأخذ منه العاشر وليس كذلك فإنه يأخذ من الأموال الظاهرة وإن لم يمر بها فوجب تقييده بالباطن فيتقيد به مفهوم شرطه : أى إذا لم يمر عليه بمال باطن لايأخذ منه فيصدق (قوله والعاشر من نصبه الإمام الخ) فيه قيد زاده فى المبسوط وهو أن يأمن به التجار من اللصوص ولابد منه ، ولأن أخذه من المستأمن والذمى ليس إلا للحماية وثبوت ولاية الأخذ من المسلم أيضا لذلك ، وقوله ليأخذ الصدقات تغليبا لإسم العبادة على غيرها (قوله والقول قول المنكر مع اليمين) والعبادات وإن كانت يصدق فيها بلا تحليف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر فى الأخذ فهو يدعى عليه معنى لو أقرّ به لزمه فيحلف لرجاء النكول ، بخلاف حد القذف لأن القضاء بالنكول متعذر فى الحدود على ماعرف . وبخلاف الصلاة والصيام لأنه لا مكذب له فيهما ،

بزكاة ، وقدم الزكاة على هذا الباب وعلى مابعده لكونها عبادة محضة لا شائبة فيها للغير ، والعاشر مشتق من عشرت القوم إذا أخذت عشر أموالهم فهو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذه العشر من الحربى لا من المسلم والذمى على ماسيجىء (قوله إذا مرّ على العاشر بمال) أى من الأموال الباطنة . وإنما قيد بذلك لأن الأموال الظاهرة وهى السوائم لايحتاج العاشر فيها إلى مرور صاحب المال عليه فى ثبوت ولاية الأخذ له فإنه يأخذ عشر الأموال الظاهرة منه وإن لم يمرّ صاحب المال عليه . وأما فى الأموال الباطنة فإن الأداء لصاحب المال لكونها غير محتاجة إلى الحماية لبطونها ، فإذا أخرجها إلى المفازة احتاجت إليها فصارت كالسوائم . فإذا مرّ التاجر على العاشر بمال مما ذكرنا وقال أصبته منذ أشهر : يعنى لم يحل عليه الحول ولم يكن فى يده مال آخر من جنس هذا المال حال عليه الحول فإنه لو كان لم يصدق لأن الحول ليس بشرط فى المستفاد من الجنس . أو قال على دين . يعنى دينا مستغرقا له مطالب من جهة العباد وحلف على ذلك صدّق وعرّف العاشر بقوله من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار . ونوقض بأنه يأخذ من الكافر وليس المأخوذ منه صدقة . وأجيب بأن الأصل فى نصبه أخذ الصدقات لأن فيه إعانة للمسلم على أداء العبادة ، وما عداها تابع لايحتاج إلى تنصيصه بالذكر . وقوله (فمن أنكر تمام الحول) يعنى بقوله أصبت منذ أشهر (أو الفراغ من الدين) بقوله أو علىّ دين (كان منكرا للوجوب والقول قوله مع يمينه) وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن قوله منذ أشهر لايدل على مادون الحول فكيف عبر عنه

جزئه ، أو يقال يقال العشر صار علما لما يأخذه العاشر سواء كان المأخوذ عشرا لغويا أو ربعه أو نصفه ، وسيجىء من الشارح مثل هذا الكلام فى شرح قول المصنف : وكل شيء أخرجته الأرض من باب زكاة الزروع والثمار ، فلا حاجة إلى أن يقال العاشر تسمية الشيء باعتبار بعض أحواله كما لايخفى (قوله أى من الأموال الباطنة الخ) أقول : فيه بحث ، ألا يرى إلى قول المصنف وكذا الجواب فى صدقة السوائم (قوله وإن لم يمر صاحب المال عليه) أقول : ممنوع ، فإن العاشر من نصبه الإمام على الطريق الخ فلا يكون له ولاية على من لم يمر فتأمل (قوله ولم يكن فى يده مال) أقول : الواو للحال (قوله لم يصدق) أقول : يصدق ولكن لايفيد ، فالأولى أن يقال لم يفد (قوله أو قال على دين) أقول : معطوف على قوله وقال أصبت منذ منذ أشهر .

(وكذا إذا قال أديتها إلى عاشر آخر) ومراده إذا كان فى تلك السنة عاشر آخر لأنه ادعى وضع الأمانة موضعها بخلاف ما إذا لم يكن عاشر آخر فى تلك السنة لأنه ظهر كذبه بيقين (وكذا إذا قال أديتها أنا) يعنى إلى الفقراء فى المصر لأن الأداء كان مفوضا إليه فيه . وولاية الأخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية . وكذا الجواب فى صدقة السوائم فى ثلاثة فصول . وفى الفصل الرابع وهو ما إذا قال أديت بنفسى إلى الفقراء فى المصر لا يصدق وإن حلف وقال الشافعى : يصدق لأنه أوصل الحق إلى المستحق. ولنا أن حق الأخذ للسلطان فلا يملك إبطاله بخلاف الأموال الباطنة . ثم قيل الزكاة هو الأول والثانى سياسة . وقيل هو الثانى والأول ينقلب نفلا

فاندفع قول أبى يوسف رحمه الله لا يحلف لأنها عبادة . وكذا إذا قال هذا المال ليس للتجارة أو هو بضاعة لفلان وكل ما وجوده مسقط (قوله يعنى إلى الفقراء فى المصر) قيد بالمصر لأنه لو أدى إلى الفقراء بعد خروجه إلى السفر لم يسقط حق أخذ العاشر لأن ولاية الأداء بنفسه إنما كان فى الأموال الباطنة حال كونه فى المصر وبمجرد خروجه مسافرا انتقلت الولاية عنه إلى الإمام (قوله فى ثلاثة فصول) هى السابقة على قوله أديت إلى الفقراء (قوله إلى المستحق) فصار كالمشترى من الوكيل إذا دفع الثمن إلى الموكل (قوله ولنا أن حق الأخذ للسلطان) يمكن بأن يضمن منع كونه أوصل إلى المستحق بل المستحق الإمام . والحق أن الإمام مستحق الأخذ والفقير مستحق التملك والانتفاع . فحاصله أن هناك مستحقين فلا يملك إبطال حق واحد منهما وجر الحق الذى فوته ليس إلا بإعادة الدفع إليه . وحينئذ يجىء النظر فى المدفوع ماهو الواقع زكاة منهما . قيل الأول والثانى سياسة . والمفهوم من السياسة هنا كون الآخذ لينزجر عن ارتكاب تفويت حق الإمام . وقيل الثانى وينقلب الأول نفلا لأن الواجب كون الزكاة فى صورة المرور ما يأخذه الإمام ويدفعه ولم يوجد فى السابق ووجد فى اللاحق . وانفساخ السابق الناقص للاحق الكامل ثابت فى الشرع كبطلان الظهر المؤدى يوم الجمعة بأداء الجمعة فينفسخ مثله بجامع توجه الخطاب بعد الأداء بفعل الثانى مع امتناع تعدد الفرض فى الوقت الواحد . وهذا هو الصحيح وهو يفيد أن للإمام أن يأخذ منه ثانيا وإن علم صدقه . ولا ينافى كون الأخذ للسياسة انفساخ الأول ووقوع الثانى زكاة بأدنى

بقوله فمن أنكر تمام الحول . والثانى أن الزكاة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصوم والصلاة ، ولا يشترط للتصديق فيهما التحليف . وأجيب عن الأول بأن الأشهر تقع على العشرة فما دونها لكونه جمع قلة ، والأصل فى الكلام الحقيقة ، وعن الثانى بأنها وإن كانت عبادة لكن تعلق بها حق العاشر فى الأخذ وحق الفقير فى الانتفاع به فالعاشر بعد ذلك يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه فيستحلف لرجاء النكول كما فى سائر الدعاوى . بخلاف الصوم والصلاة فإنه لم يتعلق بهما حق العبد ، ولا يلزم حد القذف فإنه لا يستحلف فيه إذا أنكر وإن تعلق به حق العبد لأن القضاء بالنكول فى الحدود متعذر على ما عرف . وقوله (وكذا إذا قال أديت إلى عاشر آخر) ظاهر وقوله (ثم قيل الزكاة هو الأول) بناء على ما لأصحابنا من الطريقين فى هذه المسئلة : أحدهما أنه إذا كان صادقا فيما قال يبرأ فيما بينه وبين الله تعالى . والثانى أنه لا يبرأ . فمن اختار الأول قال الزكاة هو الأول كما لو خفى على الساعى مكان ماله فأدى صاحب المال زكاته وقع زكاة (والثانى سياسة) مالية زجرا لغيره عن الإقدام عما ليس إليه (ومن اختار الثانى قال الزكاة هو الثانى والأول ينقلب نفلا) كمن صلى يوم الجمعة الظهر فى منزله ثم سعى إلى الجمعة فأداها

(قال المصنف : وكذا الجواب فى صدقة السوائم فى ثلاثة فصول) أقول : هى السابقة على قوله أديتها أنا .

وهو الصحيح . ثم فيما يصدق فى السوائم وأموال التجارة لم يشترط إخراج البراءة فى الجامع الصغير ، وشرطه فى الأصل وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة لأنه ادعى . ولصدق دعواه علامة فيجب إبرازها . وجه الأول أن الخط يشبه الخط فلا يعتبر علامة . قال (وما صدق فيه المسلم صدق فيه الذمى) لأن ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ المسلم فتراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف

تأمل (قوله ثم فيما يصدق الخ) أطلق فيما يصدق . ومقتضاه أنه اشترط فى الأصل إخراجها فى قوله أديت إلى الفقراء وأخواتها لكنه اعتمد فى تقييده على عدم تأتى صحته ، إذ لا يشكل أنه لا يأخذ من الفقراء براءة ولا من الدائن . ولا تمكن فى قوله أصبته منذ شهر ، وتأخير المصنف وجه الأول يفيد ترجحه عنده ، وحاصله منع كونه علامة إذ لا يلزم الانتقال منه إلى الجزم بكونه دفع إلى العاشر لأن الخط لا ينطق وهو متشابه . ثم هل يشترط اليمين مع البراءة على قول مشترطها ؟ اختلف فيه . قيل على قول أبى حنيفة لم يصدق ، وعلى قولهما يصدق . ولا يخفى بعد قولهما إن كان لأن اليمين بحسب ظاهر حال المتدين أدل من الخط فكيف يمكن تركها إليها ، وليذكر هنا قوله فى باب شروط الصلاة والاستخبار فوق التحرى بيانا للزومه تفريعا على قوله لأن العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه ، ولم يرد به القطعى لأن الاستخبار لا يفيد قطعا (قوله فتراعى تلك الشرائط) من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لأنه فى معنى الزكاة كصدقة بنى تغلب تحقيقا للتضعيف . فإن تضعيف الشىء إنما يتحقق إذا كان وإلا كان تبديلا ، لكن بقى أنه أى داع إلى اعتباره تضعيفا لا ابتداء وظيفة عند دخوله تحت الحماية لابد له من دليل . وبنو تغلب روعى فيهم ذلك لوقوع الصلح عليه . والمروى عن عمر فى رواية محمد بن الحسن عن أبى حنيفة عن أبى صخر المحاربى عن زياد بن حدير قال : بعثنى عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى عين التمر مصدقا ، فأمرنى أن آخذ من المسلمين من أموالهم إذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر ، ومن أموال

وهو الذى اختاره المصنف . وقال (هو الصحيح) احترازا عن القول الأول . ووجه الصحة أنه لما ثبت ولاية الأخذ للسلطان شرعا فى الأموال الظاهرة كان أداء رب المال فرضا لغوا كما لو أدى الجزية إلى المقاتلة بنفسه . وقوله (لم يشترط إخراج البراءة) أى العلامة وهى اسم لخط الإبراء من برئ من الدين . والعيب براءة والجمع براءات والبراوات عامى كذا فى المغرب . وقوله (فيجب إبرازها) أى إظهار العلامة كمن ادعى على آخر شجة أو قطعا فإنه يجب عليه إبراز علامتهما (وجه الأول) وهو رواية الجامع (أن الخط يشبه الخط) فلا يمكن جعله حكما (فلم يعتبر علامة) قال فى المبسوط والجامع الصغير للتمرتاشى : وهو الصحيح . ثم على قول من يقول باشتراط العلامة هل يشترط معها اليمين . قال الإمام التمرتاشى : إن لم يحلف لم يصدق عند أبى حنيفة وصدق عندهما قيل فى كلام المصنف نظر وهو أنه قال ثم فيما يصدق فى السوائم وأموال التجارة . ولا شك أنه فى السوائم يصدق فى ثلاثة فصول وفى أموال التجارة فى أربعة كما تقدم : فينبغى أن يشترط إخراج البراءة فى الجميع ولا يتصور ذلك فيما إذا قال على دين أو أصبته منذ أشهر أو أديتها إلى الفقراء فى المصر وإنما يتصور ذلك فى صورة واحدة وهو أن يقول أديته إلى عاشر آخر وفى تلك السنة عاشر آخر . وأجيب بأنه ذكر العام وأراد الخاص : أى الصورة المذكورة مجازا . وقوله (فيراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف) يعنى أن تضعيف الشىء إنما يتحقق إذا كان

(قوله قيل فى كلام المصنف نظر) أقول : القائل هو الإتقانى (قوله يعنى أن تضعيف الشىء إنما يتحقق إذا كان

(ولا يصدق الحربى إلا فى الجوارى يقول: هن أمهات أولادى . أو غلمان معه يقول: هم أولادى) لأن الأخذ منه بطريق الحماية وما فى يده من المال يحتاج إلى الحماية غير أن إقراره بنسب من فى يده منه صحيح: فكذا بأمومية الولد لأنها تبتنى عليه فانعدمت صفة المالية فيهن. والأخذ لا يجب إلا من المال. قال (ويؤخذ من المسلم ربع العشر

أهل الذمة نصف العشر . ومن أموال أهل الحرب العشر ، لايدل على ذلك الاعتبار . وكذا ما رواه عبد الرزاق بسنده وغيره . والمعنى الذى ذكروه وهو أنه أحوج إلى الحماية من المسلم فيؤخذ منه ضعفه لايقتضى ذلك لجواز أن يكون بسبب ماذكر أخذ منه أكثر واختير مثلاه . ألا يرى أن باقى هذا المعنى وهو قولهم والحربى من الذمى بمنزلة الذمى من المسلم ؛ ألا ترى أن شهادة الذمى عليه وله جائزة كشهادة المسلم على الذمى . والذى يؤخذ من الذمى ضعف مايؤخذ من المسلم فيؤخذ منه ضعف مايؤخذ من الذمى لم يوجب اعتبار تلك الشروط فيما يؤخذ من الحربى . فلو اقتضى هذا المعنى اعتباره تضعيف عين المأخوذ من الذمى لزم مراعاتها (قوله ولا يصدق الحربى إلا فى الجوارى الخ) العبارة الجيدة أن يقال : ولا يلتفت أو لايترك الأخذ منه . لاولا يصدق لأنه لو صدق بأن ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه فى دار الحرب أخذ منه . فإن المأخوذ ليس زكاة ليكف عنه

الشىء المضعف على أوصاف المضعف عليه وإلا لكان تبديلا لا تضعيفا وقوله (ولا يصدق الحربى) يعنى فى الفصول كلها (إلا فى الجوارى يقول هن أمهات أولادى أو غلمان معه يقول هم أولادى لأن الأخذ منه بطريق الحماية وما فى يده من الأموال يحتاج إليها) وإنما لم يصدق فى شىء من الفصول لعدم الفائدة فى تصديقه لأنه لو قال لم يتم الحول على مالى ففى الأخذ منه لايعتبر الحول لأن اعتبار الحول لتمام الحماية لتحصيل النماء والحماية للحربى تتم بنفس الأمان ، إذ لو لم يكن الأمان صار مسبيا مع أمواله . ولو قال علىّ دين فالدين الذى وجب عليه فى دار الحرب لايطالب به فى دارنا وإن قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها ولا أمان . وإن قال ليس للتجارة يكذبه الظاهر لأنه لايتكلف للنقل إلى غير داره مالم يكن لها . وإن قال أديتها إلى عاشر آخر لم يلتفت إليه لأن المأخوذ منه أجرة الحماية وقد وجدت بنفس الأمان كما مر آنفا ، ولو قال أديتها أنا كذبه اعتقاده غير أن إقراره بنسب من فى يده منه صحيح لأن كونه حربيا لاينافى الاستيلاد والنسب كما يثبت فى دار الإسلام يثبت فى دار الحرب . وبه يخرج من أن يكون مالا والأخذ لايكون إلا من المال الممرور به . قال (ويؤخذ من المسلم ربع العشر) روى الشيخ أبو الحسن القدورى فى شرحه لمختصر الكرخى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نصب العشار فقال لهم : خذوا من المسلم ربع العشر ، ومن الذمى نصف العشر . ومن الحربى العشر . وكان هذا بمحضر الصحابة من غير خلاف ، فكان إجماعا . والمعنى الفقهى فيه ماقيل إنما يؤخذ من المسلم ربع العشر لقوله صلى الله عليه وسلم « هاتوا ربع عشور أموالكم ، من كل أربعين درهما درهم » وإنما ثبتت ولاية الأخذ للعاشر لحاجته إلى الحماية ، وحاجة الذمى إلى الحماية أكثر لأن طمع اللصوص فى أموال أهل الذمة أوفر فيؤخذ منه ضعف مايؤخذ من المسلم كما فى صدقات بنى تغلب . ثم الحربى من الذمى بمنزلة الذمى من المسلم . ألا ترى أن شهادة أهل الحرب

المضعفَ على أوصاف المضعف عليه الخ) أقول : فيه بحث ، فإن المضعف عليه زكاة وليس المضعف كذلك ، فالظاهر أنه وظيفة ابتدائية وليس بتضعيف ، والتصديق لقوله صلى الله عليه وسلم « لهم مالنا » الحديث فليتأمل (قوله ثم الحربى من الذمى بمنزلة الذمى من المسلم الخ) أقول : الأظهر أن يقول : ثم الحربى أحوج إلى الحماية من الذمى ، فإن الذمى بدخوله تحت الذمة كان كواحد من المسلمين له مالهم

ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى العشر) هكذا أمر عمر رضى الله عنه سعاته (وإن مرّ حربى بخمسين درهما لم يؤخذ منه شىء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها) لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة، بخلاف المسلم والذمى لأن المأخوذ زكاة أو ضعفها فلا بد من النصاب وهذا فى الجامع الصغير . وفى كتاب الزكاة لانأخذ من القليل وإن كانوا يأخذون منا منه لأن القليل لم يزل عفوا ولأنه لايحتاج إلى الحماية. قال (وإن مرّ حربىّ بمائتى درهم ولا يعلم كم يأخذون منا نأخذ منه العشر) لقول عمر رضى الله عنه : فإن أعياكم فالعشر (وإن علم أنهم يأخذون منا ربع

لعدم الحول ووجود الدين . وإن قال هو بضاعة فهو أحوج إلى الحماية من مال المستأمن إذ لا أمن لصاحب المال بل للمال . بخلاف النسب فإنه يثبت فى دار الحرب كهو فى دار الإسلام . وبه يخرج من أن يكون مالا أما على قوله فظاهر وأما على قولهما فإذا كانوا يدينون ذلك كما إذا مر بجلود الميتة فإن الأخذ منه عنها على هذا التفصيل . والحاصل أنه لايؤخذ إلا من مال . وإن قال هم مدبرون لايلتفت إليه لأن التدبير لايصح فى دار الحرب (قوله لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة) أى أخذهم بكمية خاصة بطريق المجازاة لا أصل الأخذ فإنه حق منا وباطل منهم فالحاصل أن دخوله فى الحماية أوجب حق الأخذ للمسلمين ؛ ثم إن عرف كمية ما يأخذون من تجارنا أخذنا منهم مثله مجازاة . إلا إن عرف أنهم يأخذون الكل فلا نأخذه على المختار بل نبقى معه قدر مايبلغه إلى مأمنه . وقيل نأخذ الكل مجازاة زجرا لهم عن مثله معنا ؛ قلنا ذلك بعد إعطاء الأمان غدر ولا نتخلق نحن به لتخلقهم به بل نهينا عنه وصار كما لو قتلوا الداخل إليهم بعد إعطائه الأمان نفعل ذلك لذلك . وإلا أن يكون قليلا على رواية كتاب الزكاة لأن القليل لم يزل عفوا ولأنه يستصحب للنفقة ودفع الحاجة فكان كالمعدوم . وعلى رواية الجامع يجازون بالأخذ

على أهل الذمة غير مقبولة كما لاتقبل شهادة الذمى على المسلم . وشهادة أهل الذمة على أهل الحرب ولهم مقبولة كشهادة المسلم على الذمى . ثم الذمى يؤخذ منه ضعف مايؤخذ من المسلم . فكذلك الحربى يؤخذ منه ضعف مايؤخذ من الذمى تضعيفا لاتبديلا (وإن مرّ حربى بخمسين درهما لايؤخذ منه شىء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها) لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة إليه أشار عمر رضى الله عنه لما سئل حين نصب العشار فقيل له : كم نأخذ مما مر به الحربى ؟ فقال : كم يأخذون منا ؟ فقالوا : العشر ، فقال : خذوا منهم العشر . ولسنا نعنى بقولنا بطريق المجازاة أن أخذنا المقابلة أخذهم أموالنا ، فإن أخذهم أموالنا ظلم وأخذنا أموالهم حق . لكن المقصود أنا إذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا كان ذلك أقرب إلى مقصود الأمان واتصال التجارات . لايقال : فى كلام المصنف تناف لأنه قال قبل هذا لأن الأخذ منهم بطريق الحماية ، وقال ههنا : لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة . وإذا كان الأخذ معلولا لأحدهما لايكون معلولا لغيره لئلا يتوارد علتان على معلول واحد بالشخص لأنا نقول : الأخذ منهم معلول للحماية . وأما المقدار المعين وهو العشر فمعلول للمجازاة الخ ، ولا تنافى فى ذلك . وقوله (بخلاف المسلم) واضح . وقوله (فإن أعياكم فالعشر) تقول عييت بأمرى إذا لم تهتد لوجهته ، وأعيانى هو ، وقيل مأخوذ من العىّ وهو الجهل ، فإن أعياكم : أى جهلكم : يعنى إذا اشتبه الحال بأن لم يعلم العاشر ما يأخذون من تجارنا

وعليه ما عليهم ، بخلاف الحربى فكان الطمع فى ماله أقوى ، وماذكره الشارح من باب الولاية ليس مما نحن بصدده فى شىء (قوله إن أخذنا بمقابلة أخذهم الخ) أقول : لايلزم من كون أخذنا بمقابلة أخذهم أن يكون أخذنا ظلما ألا يرى أن القصاص بمقابلة قتل النفس ظلما النفس بالنفس مع أنه حق ، وكذا سائر الأجزية الشرعية (قوله لأنا نقول : الأخذ منهم معلول للحماية) أقول : لم لايجوز أن يكون فيما يؤخذ من الحربى معنى الحماية والمجازاة أيضا كما فى نظائره من العشر مثلا ، ثم لو كان نفس الأخذ معلولا للحماية كان ينبغى أن يوجد منهم وإن لم

العشر أونصف العشر نأخذ بقدره . وإن كانوا يأخذون الكل لا نأخذ الكل) لأنه غدر (وإن كانوا لايأخذون أصلا لانأخذ) ليتركوا الأخذ من تجارنا ولأنا أحق بمكارم الأخلاق . قال (وإن مرّ حربى على عاشر فعشره ثم مرّ مرة أخرى لم يعشره حتى يحول الحول) لأن الأخذ فى كل مرة استئصال المال وحق الأخذ لحفظه . ولأن حكم الأمان الأول باق ، وبعد الحول يتجدد الأمان لأنه لايمكن من الإقامة إلا حولا . والأخذ بعده لا يستأصل المال (فإن عشره فرجع إلى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره أيضا) لأنه رجع بأمان جديد . وكذا الأخذ بعده لايفضى إلى الاستئصال

منه وإن لم يعرف كمية ما يأخذون ، فالعشر لأنه قد ثبت حق الأخذ بالحماية وتعذر اعتبار المجازاة فقدّر بمثلى مايؤخذ من الذمى لأنه أحوج إلى الحماية منه ولما قلناه آنفا وإن عرف أنهم يتركون الأخذ من تجارنا تركنا نحن حقنا لتركهم ظلمهم لأن تركهم إياه مع القدرة عليه تخلق منهم بالإحسان إلينا ، ونحن أحق بمكارم الأخلاق منهم (قوله لم يعشره الخ) هذا إذا كانت المرة الثانية قبل الدخول إلى دار الحرب لما سيصرح به من أنه لو رجع إلى دار الحرب ثم خرج أخذ منه ثانيا ولو كان فى يوم واحد لقرب الدارين واتصالهما كما فى جزيرة الأندلس (قوله لأن الأخذ فى كل مرة استئصال للمال) فيعود على موضوع الأمان بالنقض (قوله إلا حولا) ليس كذلك ، والصواب ما فى بعض النسخ بدون لفظة إلا نقلها نسخة فى الكافى . ولا شك أن هذه من سهو الكاتب لأنه لايمكن حولا بل دونه ، ويقول له الإمام إذا دخل إن أقمت حولا ضربت عليك الجزية ، فإن فعل ضربها عليه ، ثم لايمكنه من العود أبدا لما فيه من تفويت حق المسلمين فى الجزية وجعله عينا علينا بعد علمه بمداخلنا ومخارجنا وذلك زيادة شرّ علينا فلا يجوز تمكينه ، غير أنه إن مرّ عليه بعد الحول ولم يكن له علم بمقامه حولا عشره ثانيا زجرا له عن ذلك ويرده إلى دارنا ، والأصل أن حكم الأمان لايتجدد إلا بتجدد الحول أو تجدد الدخول إلى دار

يؤخذ منه العشر . وقوله (لأنه غدر) أى لوقوعه بعد الحماية والغدر حرام ، قال صلى الله عليه وسلم « وفاء لاغدر » وهذا قول بعض المشايخ . وقال بعضهم : يؤخذ منه جميع ما فى يده إلا قدر ما يبلغه مأمنه ، لأنا مأمورون بتبليغه مأمنه لقوله تعالى ـ ثم أبلغه مأمنه ـ وقال بعضهم : يؤخذ منه الكل لأن الأخذ بطريق المجازاة فيجازيهم بمثل صنيعهم لينزجروا . وقوله (وإن مرّ حربى على عاشر الخ) حاصله أن العشر إنما يتكرر فيما يمرّ به بكمال الحول أو بتجديد العهد بالرجوع إلى دار الحرب ثم بالمرور على العاشر ، وإن كان فى يومه ذلك فإذا لم يوجد شىء منهما لم يعشره ثانيا لما روى أن نصرانيا مرّ بفرس له على عاشر عمر رضى الله عنه فعشره ، ثم مر به ثانيا فهم أن يعشره فقال النصرانى : كلما مررت بك عشرتنى إذا يذهب فرسى كله ؟ فترك الفرس عنده وذهب إلى عمر رضى الله عنه ، فلما دخل المدينة أتى المسجد فوضع يديه على عتبتى الباب فقال : يا أمير المؤمنين أنا الشيخ النصرانى ، فقال أمير المؤمنين : أنا الشيخ الحنيفى ، فقص النصرانى القصة فقال عمر رضى الله عنه : أتاك الغوث فنكس رأسه ، ورجع إلى ماكان فيه ، فظن النصرانى أنه استخف بظلامته فرجع كالخائب ، فلما انتهى إلى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه إنك إن أخذت العشر مرة فلا تأخذه مرة أخرى ، فقال النصرانى : إن دينا يكون العدل فيه بهذه الصفة لحقيق أن يكون حقا فأسلم . فإن قيل : كلام المصنف متناقض لأنه قال حتى يحول الحول ، ثم قال لايمكن من المقام إلا حولا ، والمراد به إلا قريبا من الحول لأنه لايمكن من الإقامة حولا كاملا . أجيب بأن مراده بقوله حتى

يأخذوا منا وجوابه ظاهر

(وإن مرّ ذمى بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير) وقوله عشر الخمر : أى من قيمتها . وقال الشافعى لايعشرهما لأنه لاقيمة لهما . وقال زفر : يعشرهما لاستوائهما فى المالية عندهم . وقال أبو يوسف : يعشرهما إذا مر بهما جملة كأنه جعل الخنزير تبعا للخمر . فإن مرّ بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير . ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها ، وفى ذوات الأمثال ليس لها هذا الحكم

الإسلام لإنتهاء الأمان الأول بالعود إلى دار الحرب فيحتاج إلى أمان جديد إذا خرج (قوله أى من قيمتها) فسر به كى لايذهب الوهم إلى مذهب مسروق أنه يأخذ من عين الخمر وطريق معرفة قيمتها أن يرجع إلى أهل الذمة (قوله تبعا للخمر) دون العكس لأنها أظهر مالية لأنها قبل التخمر مال وبعده كذلك بتقدير التخلل وليس الخنزير كذلك ، ولهذا إذا عجز المكاتب ومعه خمر يصير ملكا للمولى لا الخنزير ، وكم من شىء يثبت تبعا لاقصدا كوقف المنقول (قوله إن القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين) استشكل عليه مسائل : الأولى ما فى الشفعة من قوله إذا اشترى ذمى دارا بخمر أو خنزير وشفيعها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير . ثانيها لو أتلف مسلم خنزير ذمى ضمن قيمته . ثالثها لو أخذ ذمى قيمة خنزيره من ذمى وقضى بها دينا لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك . وأجيب عن

يحول الحول : إذا لم يعلم الإمام بحاله حتى يحول الحول فإنه يأخذ ثانيا . قال (وإن مرّ ذمى بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير) إذا مرّ الذمى على العاشر بخمر أو خنزير بنية التجارة وتبلغ القيمة مائتى درهم ففيه أربعة أقوال كما ذكره فى الكتاب . وإنما فسر بقوله (أى من قيمتها) احترازا عن قول مسروق رحمه الله فإنه يقول يعشر عينها ونفيا لظاهر مايفهم فإن السامع يفهم منه أنه يعشر عين الخمر والمسلم منهى عن اقترابها ثم الشافعى رحمه الله مرّ على أصله بأنه لا مالية ولا قيمة لواحد منهما حتى لو أتلف المسلم خمر الذمى أو خنزيره لايضمن عنده ، وزفر رحمه الله سوّى بينهما لاستوائهما فى المالية عنده . فإن المسلم إذا أتلف خنزير الذمى ضمنه كما لو أتلف خمره ، وأبو يوسف اعتبر التبعية فجعل الخنزير تابعا للخمر لأن الخمر أقرب إلى المالية بواسطة التخليل ، وقد يثبت الحكم تبعا وإن لم يثبت مقصودا . ووجه الفرق على ظاهر الرواية ماذكره فى الكتاب من الوجهين وهو ظاهر ، وقد اعترض على كل واحد منهما ، أما على الأول فلأنه منقوض بما ذكره فى الشفعة من هذا الكتاب فقال وإذا اشترى ذمى دارا بخمر أو خنزير وشفيعها ذمى ، إلى أن قال : وإن كان شفيعها مسلما أخذها بقيمة الخمر والخنزير . فلو كان لقيمة الخمر والخنزير حكمه لما أخذ بقيمته كما لا يأخذها بعينه وبمسئلة الغصب والإتلاف ، فإن المسلم إذا أتلف خنزيرا لذمى يضمن بقيمته ولو كان لها حكم العين لما ضمنها كما لايضمن عينها ، وأما على الثانى فبأن المسلم أو الذمى إذا غصب خنزير ذمى وتحاكما إلى القاضى يأمره القاضى بالرد والتسليم وذلك حماية له . وأجيب عن الأول بأن قيمة ذوات القيم بمنزلة عينها من وجه دون وجه لأنها ليست بمنزلة عينها من حيث الحقيقة وبمنزلتها من حيث أن الأداء لايمكن إلا بالتعيين ولا تعيين إلا بالتقويم فأخذت القيمة حكم العين من هذا الوجه . ولهذا إذا تزوّج الذمى امرأة على خنزير بعينه ثم أتاها بالقيمة أجبرت على قبولها كما لو أتاها بعينه ، فلما دارت القيمة بين أن تكون بمنزلة العين وبين أن لاتكون أعطيت حكم العين فى حق الأخذ والحيازة وهو فى باب الزكاة ، ولم تعط فى حق الإعطاء لأنه

(قول المصنف : ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين) أقول : قال ابن الهمام : استشكل عليه مسائل الأولى مافى الشفعة من قوله إذا اشترى ذمى دارا بخمر أو خنزير وشفيعها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير . ثانيا لو أتلف مسلم خنزير ذمى ضمن قيمته . ثالثها لو أخذ ذمى قيمة خنزيره من ذمى وقضى بها دينا لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك . وأجيب عن الأخير بأن اختلاف السبب

والخمر منها ، ولأن حق الأخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالإسلام فكذا لايحميه على غيره (ولو مرّ صبي أو امرأة من بني تغلب بمال فليس على الصبي شيء ، وعلى المرأة ما على الرجل) لما ذكرنا في السوائم (ومن مر على عاشر بمائة درهم وأخبره أن له في منزله مائة أخرى قد حال عليها الحول لم يزك التي مر بها) لقلتها وما في بيته لم يدخل تحت حمايته (ولو مر بمائتي درهم بضاعة لم يعشرها) لأنه غير مأذون باداء زكاته. قال (وكذا المضاربة) يعني إذا مر المضارب به على العاشر وكان أبوحنيفة يقول أولا يعشرها لقوة حق المضارب حتى لايملك رب المال نهيه عن التصرف فيه بعد ما صار عروضا فنزل منزلة المالك ثم رجع إلى ماذكرنا في الكتاب وهو قولهما لأنه ليس بمالك ولا نائب عنه في أداء الزكاة إلا أن يكون في المال ربح يبلغ نصيبه نصابا فيؤخذ منه لأنه مالك له (ولو مرّ عبد مأذون له بمائتي درهم

الأخير بأن اختلاف السبب كاختلاف العين شرعا وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين ، وعما قبله بأن المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة إلينا لا إليهم : فيتحقق المنع بالنسبة إلينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها إليهم لأن غايته أن تكون كدفع عينها وهو تبعيد وإزالة فهو كتسييب الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه (قوله لايحميه على غيره) أورد عليه مسلم غصب خنزير ذمي فرفعه إلى القاضي يأمره برده عليه وذلك حماية على الغير أجيب بتخصيص الإطلاق : أي لايحميه على غيره لغرض يستوفيه فخرج حماية القاضي (قوله لقوة حق المضارب) حتى كان له أن يبيع من المالك فصار كالمالك فكان حضوره كحضور المالك (قوله ولا نائب عنه) والزكاة تستدعي نية من عليه وهو كالمالك في التصرف الاسترباحي لا في أداء الزكاة ، بخلاف حصة المضارب لأنه يملكها فيؤخذ منه عنها . وفيه خلاف الشافعي بناء على أصله أن استحقاق الربح بطريق الجعل فلا يملك إلا بالقبض

موضع إزالة وتبعيد وهو في باب الشفعة والإتلاف . ونوقض بذمي أخذ قيمة خنزير له استهلكه ذمي وقضى بها دينا لمسلم عليه فإنه جائز ، ولو كان أخذ القيمة كأخذ العين لما جاز القضاء . وأجيب بأنه لما قضى بها دينا عليه وقعت المعاوضة بينه وبين صاحب الدين وعند ذلك يختلف السبب . واختلاف الأسباب بمنزلة اختلاف الأعيان على ماعرف . وعن الثاني بأن المراد أن من ليس له ولاية حماية خنزير نفسه ليس له ولاية حماية خنزير غيره لغرض يستوفيه ، والعاشر لو حماه حماه كذلك بخلاف القاضي . وقوله (ولو مرّ صبيّ أو امرأة) ظاهر . وقوله (ومن مرّ على العاشر بمائة) يعني سواء كان مسلما أو ذميا . وقوله (لأنه غير مأذون بأداء زكاته) يعني هو مأذون بالتجارة فقط ، فلو أخذ أخذ غير الزكاة وليس له أخذ شيء سوى الزكاة . وقوله (ولا نائب عنه) أي إنما هو نائب في التجارة لا غير . والنائب تقتصر ولايته على مافوّض إليه فكان بمنزلة المستبضع . وقوله (ولو مرّ عبد مأذون له بمائتي درهم) ظاهر . والصحيح أن الرجوع في المضارب رجوع في العبد المأذون كذا قال

كاختلاف العين شرعا ، وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين وعما قبله بأن المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة إلينا لا إليهم ، فيتحقق المنع بالنسبة إلينا عند القبض والحيازة لاعند دفعها إليهم ، لأن غايته أن يكون كدفع عينها وهو تبعيد وإزالة فهو كتسييب الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه اه . وفيه بحث لأن المسلم ممنوع عن تمليك الخمر والخنزير . وفي الدفع ذلك فلا بد من ضم كلام آخر كما في العناية . قال العلامة الكاكي : وفي الكافي أقيمت القيمة مقام العين في حق العبد وهو الشفعة لاحتياجه ولم يقم مقامها في حق الشرع لاستغنائه ، فقلنا يعشر الخمر دون الخنزير ، ولأنا نقول : لو لم يأخذ الشفيع يبطل حقه أصلا فبالضرورة لم نعط القيمة حكم العين ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع اه .

وليس عليه دين عشره) وقال أبو يوسف : لا أدرى أن أبا حنيفة رجع عن هذا أم لا . وقياس قوله الثانى فى المضاربة وهو قولهما أنه لا يعشره لأن الملك فيما فى يده للمولى وله التصرف فصار كالمضارب . وقيل فى الفرق بينهما أن العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى فكان هو المحتاج إلى الحماية . والمضارب يتصرف بحكم النيابة حتى يرجع بالعهدة على رب المال فكان رب المال هو المحتاج . فلا يكون الرجوع فى المضارب رجوعا منه فى العبد وإن كان مولاه معه يؤخذ منه لأن الملك له إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله لانعدام الملك أو للشغل . قال (ومن مر على عاشر الخوارج فى أرض قد غلبوا عليها فعشره يثنى عليه الصدقة) معناه : إذا مر على عاشر أهل العدل لأن التقصير جاء من قبله حيث أنه مر عليه .

(باب فى المعادن والركاز)

كعمالة عامل الصدقة (قوله وقيل فى الفرق بينهما) لا يخفى عدم تأثير هذا الفرق . فإن مناط عدم الأخذ من المضارب وهو القول المرجوع إليه كونه ليس بمالك ولا نائب عنه فليس له ذلك . ولأنه لا نية حينئذ . ومجرد دخوله فى الحماية لا يوجب الأخذ إلا مع وجود شروط الزكاة على مامر أول الباب فلا أثر لما ذكر من الفرق . فالصحيح أنه لا يأخذ من المأذون كما صححه فى الكافى (قوله لانعدام الملك فيما فى يده) أى على قول أبى حنيفة أو الشغل على قولهما (قوله لأن التقصير جاء من قبله الخ) بخلاف مالو غلب الخوارج على بلدة فأخذوا زكاة سوائمهم لا يثنى عليهم الإمام لأنه لا تقصير من المالك بل من الإمام . ومن مر برطاب اشتراها للتجارة كالبطيخ والقثاء ونحوه لم يعشره عند أبى حنيفة . وقالا : يعشره لاتحاد الجامع وهو حاجته إلى الحماية وهو يقول : اتحاد الجامع إنما يوجب الاشتراك فى الحكم عند عدم المانع . وهو ثابت هنا فإنها تفسد بالاستبقاء . وليس عند العامل فقراء فى البر ليدفع لهم . فإذا بقيت ليجدهم فسدت فيفوت المقصود . فلو كانوا عنده أو أخذ ليصرف إلى عمالته كان له ذلك .

(باب فى المعادن والركاز)

المعدن من العدن وهو الإقامة . ومنه يقال عدن بالمكان إذا أقام به . ومنه ـ جنات عدن ـ ومركز كل شىء معدنه عن أهل اللغة . فأصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه . ثم اشتهر فى نفس الأجزاء المستقرة التى ركبها

فخر الإسلام وصاحب الإيضاح . وقوله (إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله فإنه لا يؤخذ منه شىء سواء كان معه مولاه أو لم يكن لانعدام الملك) يعنى عند أبى حنيفة (أو للشغل) أى عندهما . فإن الشغل بالدين مانع عن وجوب الزكاة . وقوله (ومن مر على عاشر الخوارج) واضح

(باب المعدن والركاز)

أخر باب المعدن عن العاشر لأن العشر أكثر وجودا . والمال المستخرج من الأرض له أسام ثلاثة : الكنز .

(باب فى المعادن والركاز)

أقول : مايؤخذ من المعدن والركاز ليس بزكاة عندنا . بل يصرف مصرف الغنيمة فوضعه المناسب كتاب السير . ويجوز أن يقال لما كان كونه زكاة مقصودا بالنفى على ماذهب إليه الشافعى رحمه الله أورده هنا بهذه العلاقة (قوله والمال المستخرج من الأرض الخ) أقول

قال (معدن ذهب أو فضة أو حديد أو رصاص أو صفر

الله تعالى فى الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا قرينة . والكنز للمثبت فيها من الأموال بفعل الإنسان . والركاز يعمهما لأنه من الركز مرادا به المركوز أعم من كون راكزه الخالق أو المخلوق فكان حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس خاصا بالدفين . ولو دار الأمر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا إذ لاشك فى صحة إطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا . وإذا عرف هذا فاعلم أن المستخرج من المعدن ثلاثة أنواع : جامد يذوب وينطبع كالنقدين والحديد وما ذكره المصنف معه . وجامد لاينطبع كالجص والنورة والكحل والزرنيخ وسائر الأحجار كالياقوت والملح . وما ليس بجامد كالماء والقير والنفط . ولا يجب الخمس إلا فى النوع الأول. وعند الشافعى لايجب إلا فى النقدين على الوجه الذى ذكر فى الكتاب . استدل الشافعى على مطلوبه بما روى أبو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « فى الركاز العشور » قال الشيخ تقى الدين فى الإمام : ورواه يزيد بن عياض عن نافع وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه ، ووصفهما النسائى بالترك انتهى . فلم يفد مطلوبا . وبما روى مالك فى الموطإ عن ربيعة بن عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم « أن النبى صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحرث المزنى معادن بالقبلية » وهى من ناحية الفرع ، فتلك المعادن لايؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم قال ابن عبد البر : هذا منقطع فى الموطإ . وقد روى متصلا على ماذكرناه فى التمهيد من رواية الدراوردى عن ربيعة بن عبد الرحمن بن الحرث بن بلال بن الحرث المزنى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال أبو عبيد فى كتاب الأموال حديث منقطع ، ومع انقطاعه ليس فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بذلك ، وإنما قال : يؤخذ منه إلى اليوم انتهى : يعنى فيجوز كون ذلك من أهل الولايات اجتهادا منهم ، ونحن نتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة والقياس . أما الكتاب فقوله تعالى ـ واعلموا أنما غنمتم

والمعدن . والركاز . والكنز اسم لما دفنه بنو آدم . والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلق الأرض . والركاز اسم لهما جميعا . والكنز مأخوذ من كنز المال كنزا جمعه . والمعدن من عدن بالمكان أقام به . والركاز من ركز الرمح أى غرزه . وعلى هذا جاز إطلاقه عليهما جميعا لأن كل واحد منها مركوز فى الأرض : أى مثبت وإن اختلف الراكز . وعلى كل واحد منهما بانفراده . والمراد بالمذكور فى لقب الباب الكنز لمعنيين : أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعادن والكنوز على ما يجىء . والثانى أنه لو أريد به المعدن لزم التكرار لأنه يكون تقدير كلامه باب فى المعادن والمعادن وإن أريد المعادن والكنز كان تقديره باب فى المعادن والمعادن والكنز . قال (معدن ذهب أو فضة) المستخرج من المعادن أنواع ثلاثة : جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر ، وجامد لايذوب كالجص والنورة والكحل والزرنيخ ، ومائع لايتجمد كالماء والقير والنفط . ومسائل هذا الباب على خمسة عشر وجها ، لأن الذهب أو الفضة الذى يوجد إما أن يكون معدنا أو كنزا . وكل ذلك لايخلو إما أن يوجد فى حيز دار الإسلام أو حيز دار الحرب ، وكل ذلك لايخلو عن ثلاثة أوجه : إما أن يوجد فى مفازة لا مالك لها ، أو فى أرض مملوكة ، أو فى دار ، والموجود كنز لايخلو عن ثلاثة أوجه أيضا :

الأولى أن يقال : الكائن فى الأرض (قوله يوم خلق الأرض الخ) أقول : خلقه يوم خلقت الأرض غير معلوم ، فالأولى ترك هذه الزيادة (قوله وعلى كل واحد منهما بانفراده) أقول : وعلى كل واحد منهما معطوف على قوله عليهما فى قوله وعلى هذا جاز إطلاقه عليهما الخ (قوله أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعادن ، إلى قوله : والثانى) أقول : الوجه الأول لايتم وجها دون ضم الثانى : . .

وجد فى أرض خراج أو عشر ففيه الخمس) عندنا وقال الشافعى : لاشىء عليه فيه لأنه مباح سبقت يده إليه كالصيد إلا إذا كان المستخرج ذهبا أو فضة فيجب فيه الزكاة : ولا يشترط الحول فى قول لأنه نماء كله والحول

من شىء فإن لله خمسه - ولا شك فى صدق الغنيمة على هذا المال فإنه كان مع محله من الأرض فى أيدى الكفرة . وقد أوجف عليه المسلمون فكان غنيمة ، كما أن محله أعنى الأرض كذلك » وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « العجماء جبار . والبئر جبار . والمعدن جبار . وفى الركاز الخمس » أخرجه الستة . والركاز يعم المعدن والكنز على ما حققناه فكان إيجابا فيهما . ولا يتوهم عدم إرادة المعدن بسبب عطفه عليه بعد إفادة أنه جبار : أى هدر لاشىء فيه وإلا لتناقض . فإن الحكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به فى ضمن الركاز ليختلف بالسلب والإيجاب ، إذ المراد أن إهلاكه أو الهلاك به للأجير الحافر له غير مضمون . لا أنه لاشىء فيه نفسه وإلا لم يجب شىء أصلا ، وهو خلاف المتفق عليه إذ الخلاف إنما هو فى كميته لا فى أصله ، وكما أن هذا هو المراد فى البئر والعجماء فحاصله أنه أثبت للمعدن بخصوصه حكما فنص على خصوص اسمه ثم أثبت له حكما آخر مع غيره فعبر بالاسم الذى يعمهما ليثبت فيهما فإنه علق الحكم : أعنى وجوب الخمس بما يسمى ركازا ، فما كان من أفراده وجب فيه ؛ ولو فرض مجازا فى المعدن وجب على قاعدتهم تعميمه لعدم ما يعارضه لما قلنا من اندراجه فى الآية والحديث الصحيح مع عدم ما يقوى على معارضتهما فى ذلك . وأما ما روى عن أبى هريرة أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « فى الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذهب الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلقت الأرض » رواه البيهقى ، وذكره فى الإمام ، فهو وإن سكت عنه فى الإمام مضعف بعبد الله بن سعيد بن أبى سعيد المقبرى . وفى الإمام أيضا أنه عليه الصلاة والسلام قال « فى السيوب الخمس » والسيوب : عروق الذهب والفضة التى تحت الأرض ، ولا يصح جعلهما شاهدين على المراد بالركاز كما ظنوا . فإن الأول خص الذهب ، والاتفاق أنه لايخصه فإنما نبه حينئذ على ماكان مثله فى أنه جامد منطبع ، والثانى لم يذكر فيه لفظ الركاز بل السيوب . فإذا كانت السيوب تخص النقدين فحاصله أنه إفراد فرد من العام والاتفاق أنه غير مخصص للعام . وأما القياس فعلى الكنز الجاهلى بجامع ثبوت معنى الغنيمة ، فإن هذا هو الوصف الذى ظهر أثره فى المأخوذ بعينه قهرا فيجب ثبوت حكمه فى محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه ، ، وكونه أخذ فى ضمن شىء لا أثر له فى نفى الحكم وإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام « فى الرقة ربع العشر » مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهلى من عموم الفضة (قوله فى أرض خراج أو عشر) قيد به ليخرج الدار فإنه لاشىء فيه ، لكن ورد عليه الأرض التى لا وظيفة فيها كالمفازة . إذ يقتضى أنه لاشىء فى المأخوذ منها وليس كذلك ، فالصواب أن لايجعل ذلك لقصد الاحتراس بل للتنصيص على أن وظيفتهما المستمرة لاتمنع الأخذ مما يوجد

إما أن يكون على ضرب أهل الإسلام . أو على ضرب أهل الجاهلية ، واشتبه الحال . ففى الأول وهو مايذوب وينطبع إذا (وجد فى أرض عشر أو خراج الخمس عندنا . وقال الشافعى رحمه الله : لاشىء عليه لأنه مباح سبقت يده إليه) وكل ماهو كذلك لاشىء عليه (كالصيد ، إلا أنه إذا كان المستخرج ذهبا أو فضة فيجب فيه الزكاة) وهو ربع العشر (ولا يشترط فيه الحول فى قول) لما ذكر أنه نماء كله ، والحول للتنمية والنصاب عنده معتبر . فلو كان دون المائتين من الفضة لايجب شىء . وإنما قال فى جانب الشافعى : ولا يشترط فيه الحول ولم يقل فى جانبنا لأن الشافعى قائل بالزكاة فكان عليه أن يقول باشتراط الحول ، فنفاه بما ذكر من الدليل ، ونحن نقول

للتنمية ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وفى الركاز الخمس » وهو من الركز . فأطلق على المعدن ولأنها كانت فى أيدى الكفرة فحوتها أيدينا غلبة فكانت غنيمة . وفى الغنائم الخمس بخلاف الصيد لأنه لم يكن فى يد أحد إلا أن للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر . وأما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية فى حق الخمس والحقيقية فى حق الأربعة الأخماس حتى كانت للواجد (ولو وجد فى داره

فيهما (قوله إلا أن للغانمين يدا حكمية) جواب عما يقال لو كان غنيمة لكان أربعة الأخماس للغانمين لا للواجد . فأجاب بأن ذلك معهود شرعا فيما إذا كان لهم يد حقيقية على المغنوم . أما إذا كان الثابت لهم يدا حكمية والحقيقية لغيرهم فلا يكون لهم . والحاصل أن الإجماع منعقد على عدم إعطائهم شيئا بل إعطاء الواجد ، وقد دل الدليل أن له حكم الغنيمة فلزم من الإجماع . والدليل المذكور اعتباره غنيمة فى حق إخراج الخمس لا فى الجانب الآخر . وماذكرناه من وجه عدم إعطاء الغانمين الأربعة الأخماس هو تعيين لسند الإجماع فى ذلك وتقريره أن المال كان مباحا قبل الإيجاف عليه . والمال المباح إنما يملك بإثبات اليد عليه نفسه حقيقة كالصيد . ويد الغانمين ثابتة عليه حكما لأن اليد على الظاهر يد على الباطن حكما لاحقيقة . أما الحقيقة فللواجد فكان له مسلما كان أو ذميا حرا أو عبدا بالغا أو صبيا ذكرا أو أنثى . لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة . وكل من سمينا له حق فيها سهما أو رضخا ، بخلاف الحربى لاحق له فيها فلا يستحق المستأمن الأربعة الأخماس لو وجد فى دارنا (قوله ولو وجد فى داره الخ) استدل لهما بإطلاق ما روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام « فى الركاز الخمس » وقدم أنه أعم من المعدن ، وله أنه جزء من الأرض ولا مؤنة فى أرض الدار فكذا فى هذا الجزء منها . وأجيب عن

بالخمس والحول لايشترط له (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « وفى الركاز الخمس ») قاله حين سئل عما يوجد فى دار الحرب العادى ، وعطف على المسئول عنه فقال فيه « وفى الركاز الخمس » عطف على المدفون ، وذلك يدل على أن المراد بالركاز المعدن فإنه من الركز وهو ينطلق على المعدن أيضا كما تقدم (ولأنها) أى الأرض (كانت فى أيدى الكفرة فحوتها أيدينا) وهو واضح ، وكل ماكان كذلك كان غنيمة وهو أيضا واضح ، وفى الغنيمة الخمس بالنص . وقوله (بخلاف الصيد) جواب عن قوله كالصيد ، فإن قيل : لو كانت غنيمة لكان الخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل وأربعة الأخماس للغانمين وليس كذلك . أجاب بقوله (إلا أن للغانمين يدا حكمية) وتحقيقه أن الغانمين إنما يستحقون أربعة الأخماس إذا حوت أيديهم حقيقة وحكما ، وههنا أيديهم حكمية لأنه لما ثبتت أيديهم على ظاهر الأرض حقيقة ثبتت على باطنها حكما (وأما الحقيقية فللواجد) فكان مافى باطنها غنيمة حكما لاحقيقة (فاعتبرنا الحكمية فى حق الخمس والحقيقية فى الأربعة الأخماس حتى كان للواجد) مسلما كان أو ذميا حرا أو عبدا صبيا أو بالغا رجلا أو امرأة ، لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة ، ولجميع من ذكرنا حق فى الغنيمة إما سهما أو رضخا ، فإن الصبى والمرأة والعبد والذمى يرضخ لهم إذا قاتلوا على ماسيجىء ، بخلاف الحربى فإنه لا حظ له فى الغنيمة وإن قاتل بإذن الإمام ، فإذا وجد شيئا من الركاز يؤخذ منه الكل . فإن قيل : روى أن عبدا وجد جرة من ذهب على عهد عمر رضى الله عنه فأدى ثمنه وأعتقه وجعل مابقى لبيت المال . أجيب بأنه كان وجده فى دار رجل صاحب خطة مات ولم يترك وارثا فصرفه إلى بيت المال ورأى المصلحة فى أن يعطى ثمنه من بيت المال ليوصله إلى العتق . قال فى التحفة : يجوز للواجد أن يصرف الخمس إلى نفسه إذا كان محتاجا لايغنيه الأربعة الأخماس وهو حق وذكر صاحب النهاية مايشير إلى خلاف ذلك.قال (ولو وجد فى داره)

معدنا فليس فيه شيء) عند أبي حنيفة وقالا فيه الخمس لإطلاق مارويناه. وله أنه من أجزاء الأرض مركب فيها ولا مؤنة فى سائر الأجزاء فكذا فى هذا الجزء لأن الجزء لايخالف الجملة ، بخلاف الكنز لأنه غير مركب فيها (وإن وجده فى أرضه فعن أبي حنيفة فيه روايتان) ووجه الفرق على إحداهما وهو رواية الجامع الصغير أن الدار ملكت خالية عن المؤن دون الأرض ولهذا وجب العشر ، والخراج فى الأرض دون الدار فكذا هذه المؤنة (وإن وجد ركازا) أى كنزا (وجب فيه الخمس) عندهم لما روينا واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الإثبات

الحديث بأنه مخصوص بالدار ، وصحته متوقفة على إبداء دليل التخصيص ، وكون الدار خصت من حكمى العشر والخراج بالإجماع لايلزم أن تكون مخصوصة من كل حكم إلا بدليل فى كل حكم ، على أنه أيضا قد يمنع كون المعدن جزء من الأرض ولذا لم يجز التيمم به ، وتأويله بأنه خلق فيها مع خلقها لايوجب الجزئية . وعلى حقيقة الجزئية يصح الإخراج من حكم الأرض لا على تقدير هذا التأويل (قوله روايتان) رواية الأصل لايجب كما فى الدار ، ورواية الجامع الصغير يجب . والفرق على هذه بين الأرض والدار أن الأرض لم تملك خالية عن المؤن بل فيها الخراج أو العشر والخمس من المؤن ، بخلاف الدار فإنها تملك خالية عنها . قالوا : لو كان فى داره نخلة تغل أكوار من الثمار لايجب فيها (قوله وجب الخمس عندهم) أى عند الكل على كل حال ذهبا كان أو رصاصا أو زئبقا بالاتفاق ، وإنما الخلاف فى الزئبق المأخوذ من المعدن ، وسواء كان الواجد صغيرا أو كبيرا كما ذكرنا

إذا وجد الإنسان فى داره (معدنا فليس فيه شيء عند أبي حنيفة وقالا فيه الخمس) لهما إطلاق قوله عليه الصلاة والسلام « وفى الركاز الخمس » من غير فصل بين الأرض والدار ، ودليل أبي حنيفة ظاهر . واعترض بأنه لوكان من أجزائها لجاز التيمم به ولم يجزه بالإجماع . وأجيب بأن التيمم يجوز بما هو من جنسها لا من أجزائها خاقة ، وهذا ليس من جنسها . والجواب عن الحديث أن الإمام لما خصه بهذه الدار فكأنه نفل بها ، وللإمام هذه الولاية (وإن وجده فى أرضه فعن أبي حنيفة روايتان) فى رواية الأصل : لا شيء فيه كما فى الدار . وفى رواية الجامع الصغير : فيه الخمس ، والفرق ماذكره فى الكتاب . قوله (وإن وجد ركازا : أى كنزا) إنما فسره بهذا لأن الركاز اسم مشترك ينطلق على المعدن والكنز ، وقد فرغ من بيان المعدن فيراد به الكنز وليصح قوله (وجب فيه الخمس عندهم) فإن وجوب الخمس بالاتفاق إنما هو فى الكنز لا فى المعدن لأن أبا حنيفة لايقول بوجوبه فى الدار كما ذكرنا . وقوله (لما روينا) إشارة إلى قوله « وفى الركاز الخمس » فإن قيل : قد استدل به على وجوب الخمس فى المعدن فاستدلاله به هنا استعمال للفظ المشترك فى معنييه وهو غير جائز . أجاب بقوله (واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز فيه وهو الإثبات) ومعناه : أنه ليس من باب استعمال اللفظ المشترك فى مدلوليه ، وإنما هو من باب العموم المعنوى ولا امتناع فى ذلك ، وبهذا سقط ماقيل كان من حقه أن يقول لسياق مارويناه وهو قوله عليه الصلاة والسلام فيه « وفى الركاز الخمس » والمراد من قوله فيه الكنز فكان ذكر الكنز مقصودا هناك فكان التمسك به أولى كما تمسك به فى المبسوط ، إذ دلالة الركاز على ما ادعى المصنف من الكنز بسبب دلالة الركاز على الإثبات لاغير ، وهو اسم مشترك قد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن فكان محتملا كالنص . وأما إرادة الكنز لسياق الحديث وهو فيما تمسك به فى المبسوط فبدليل غير محتمل فكان مفسرا

(قوله وأجيب بأن التيمم يجوز الخ) أقول : كيف يقول الشارح إذا أورد النقض على قول المصنف ، ولأن الجزء لايخالف الجملة .

ثم إن كان على ضرب أهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وقد عرف حكمها فى موضعه ؛ وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال لما بينا ثم إن وجده فى أرض مباحة فأربعة أخماسه للواجد لأنه تم الإحراز منه إذ لا علم به للغانمين فيختص هو به . وإن وجده فى أرض مملوكة. فكذا الحكم عند أبى يوسف لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهى منه .

فى المعدن إلا الحربى لما قدمنا . ولأنه لايترك أن يذهب بغنيمة المسلمين إلى دار الحرب إلا إذا كان بإذن الإمام وشرط مقاطعته على شىء فيفى بشرطه . قال عليه الصلاة والسلام « المسلمون عند شروطهم » غير أنه إن وجده فى أرض مملوكة اختلف أصحابنا فيمن يستحق الأربعة الأخماس (قوله كالمكتوب عليه كلمة الشهادة) ذكره بكاف التشبيه . وكذا فى ضرب الكفار ليفيد عدم الحصر . فلو كان للمسلمين نقش آخر معروف أو لأهل الحرب نقش غير الصنم كاسم من أسماء ملوكهم المعروفة اعتبر به (قوله وقد عرف حكمها) وهو أنه يجب تعريفها ثم له أن يتصدق بها على نفسه إن كان فقيرا وعلى غيره إن كان غنيا . وله أن يمسكها أبدا (قوله لما بينا) أى من النص . والمعنى أول الباب (قوله ثم إن وجده الخ) أى الكنز الجاهلى لأن الإسلامى ليس حكمه ماذكر . بخلاف مالو وجده فى أرض مختطة غير مباحة فإنه مملوك للمختط له فلا يختص به كما سيذكره ؛ أما المباحة فما فى ضمنها مباح إذ لم يعلموا به فيتملكوه فيبقى على ما كان (قوله فكذا الحكم عند أبى يوسف) أى الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد ، سواء كان مالكا للأرض أو لا لأن هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم لعدم المعادلة فيبقى مباحا فيكون لمن سبقت يده إليه ، كما لو وجده فى أرض غير مملوكة . قلنا لا نقول إن الإمام يملك المختط له الكنز بالقسمة بل يملكه البقعة ويقرر يده فيها ويقطع مزاحمة سائر الغانمين فيها . وإذا صار مستوليا عليها أقوى

فالتمسك به أولى ، وذلك لأنه استدلال بالعام على ماقرر لا بالمشترك . والعام والخاص عندنا فى إيجاب الحكم سواء (ثم إن كان على ضرب أهل الإسلام كالمكتوب عليه كلمة التوحيد فهو بمنزلة اللقطة) يعرفها حيث وجدها مدة يتوهم أن صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته على ماسيجىء (وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال) أى سواء كان الموجود ذهبا أو فضة أو رصاصا أو غيرها . وسواء كان الواجد صغيرا أو بالغا حرا أو عبدا مسلما أو ذميا إلا إذا كان حربيا مستأمنا لما ذكرنا . وقوله (لما بينا) يعنى من النص والمعقول (ثم إن وجده فى أرض مباحة) يعنى الذى هو على ضرب أهل الجاهلية فإن الذى يكون بضرب أهل الإسلام يلحق باللقطة فلا يتأتى فيه هذا التفريع وهو أن يكون أربعة أخماسه للواجد . وقوله (لأنه تم الإحراز منه إذ لا علم به للغانمين) إشارة إلى ما ذكرنا أن للغانمين يدا حكمية وللواجد يدا حقيقية فيكون فيه الخمس والباقى للواجد (وإن وجده) أى هذا الكنز المذكور (فى أرض مملوكة فكذا الحكم عند أبى يوسف) أى الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد مالكا كان أو غير مالك (لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهى منه) لأن

(قوله فالتمسك به أولى ، وذلك لأنه استدلال بالعام الخ) أقول : ليس فى كلامه مايدفع أولوية الاستدلال بالمفسر دون النص ، ثم أقول : إذا قوبل العام بالخاص يراد به ماعدا ذلك الخاص ، وقد صرح الشارح فى أول الباب أنه إذا أريد بالركاز معنى يعم المعدن والكنز يلزم التكرار فحينئذ يختص الركاز فى الحديث بالمعدن ولا يمكن الاستدلال للكنز فليتأمل . ثم أقول : وصرح أيضا بأنه عطف الركاز على المدفون وذلك على أن المراد به المعدن .

وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذي ملكه الإمام هذه البقعة أول الفتح لأنه سبقت يده إليه وهي يد الخصوص فيملك بها ما في الباطن وإن كانت على الظاهر ، كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ملك الدرة ثم بالبيع لم تخرج عن ملكه لأنه مودع فيها بخلاف المعدن لأنه من أجزائها فينتقل إلى المشترى وإن لم يعرف المختط له يصرف إلى أقصى مالك يعرف في الإسلام على ما قالوا. ولو اشتبه الضرب يجعل جاهليا في ظاهر المذهب لأنه الأصل وقيل يجعل إسلاميا في زماننا لتقادم العهد (ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم) تحرزا عن الغدر لأن ما في الدار في يد صاحبها خصوصا (وإن وجده في الصحراء فهو له) لأنه ليس

الاستيلاءات وهو بيد خصوص الملك السابقة فيملك بها ما في الباطن من المال المباح للاتفاق على أن الغانمين لم يعتبر لهم ملك في هذا الكنز بعد الاختطاط وإلا لوجب صرفه إليهم أو إلى ذراريهم ، فإن لم يعرفوا وضع في بيت المال واللازم منتف . ثم إذا ملكه لم يصر مباحا فلا يدخل في بيع الأرض فلا يملكه مشترى الأرض كالدرة في بطن السمكة يملكها الصائد لسبق يد الخصوص إلى السمكة حال إباحتها . ثم لا يملكها مشترى السمكة لانتفاء الإباحة . هذا وما ذكر في السمكة من الإطلاق ظاهر الرواية ، وقيل إذا كانت الدرة غير مثقوبة تدخل في البيع بخلاف المثقوبة كما لو كان في بطنها عنبر يملكه المشترى لأنها تأكله وكل ما تأكله يدخل في بيعها ، وكذا لو كانت الدرة في صدفة ملكها المشترى : قلنا هذا الكلام لا يفيد إلا مع دعوى أنها تأكل الدرة غير المثقوبة كأكلها العنبر وهو ممنوع . نعم قد يتفق أنها تبتلعها مرة بخلاف العنبر فإنه حشيش والصدف دسم ومن شأنها أكل ذلك (قوله على ما قالوا) يفيد الخلاف على عادته ، قيل يصرف إلى أقصى مالك يعرف في الإسلام أو ذريته ، وقيل يوضع في بيت المال وهذا أوجه للمتأمل (قوله لتقادم العهد) فالظاهر أنه لم يبق شيء من آثار الجاهلية ويجب البقاء مع الظاهر ما لم يتحقق خلافه . والحق منع هذا الظاهر بل دفينهم إلى اليوم يوجد بديارنا مرة بعد أخرى (قوله فوجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم) سواء كان معدنا أو كنزا (قوله في الصحراء) أي أرض لا مالك لها ،

المختط له ما حاز ما في الباطن (وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذي ملكه الإمام هذه البقعة أول الفتح لسبق يده إليه) فإن قيل : يد المختط له وإن كانت سابقة لكنها يد حكمية وبها لا يملك كما في الغانمين . أجاب بقوله (وهي يد الخصوص) يعني أن اليد الحكمية إنما لا يثبت بها الملك إذا كانت يد عموم كما في الغانمين ، أما إذا كانت يد خصوص (فيملك بها ما في الباطن وإن كانت على الظاهر ، كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ملك الدرة) ومما يؤيد هذا أن تصرف الغازي بعد القسمة نافذ وقبلها لا ، وما ثمة إلا عموم اليد وخصوصها ، فإن قيل : سلمنا أن المختط له قد ملك لكن باع الأرض فخرج الكنز عن ملكه كما لو كان فيها معدن . أجاب بأنه : أي الكنز لم يخرج عن ملكه ببيع الأرض لأنه مودع فيها ، كما أنه إذا باع السمكة لم تخرج ببيعها الدرة عن ملكه ، بخلاف المعدن فإنه من أجزائه فينتقل إلى المشترى (وإن لم يعرف المختط له يصرف إلى أقصى مالك يعرف في الإسلام على ما قالوا) وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي . وقا أبو اليسر : يوضع في بيت المال وقوله (ولو اشتبه الضرب) ظاهر . قال (ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد في دار بعضهم ركازا) سواء كان معدنا أو كنزا (رده عليهم تحرزا عن الغدر) قال صلى الله عليه وسلم « في العهود وفاء لا غدر » (لأن ما في الدار في يد صاحبها خصوصا وإن وجده في الصحراء) أي التي في حيز دار الحرب وليست مملوكة لأحد (فهو له لأنه ليس

فى يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شىء فيه لأنه بمنزلة متلصص غير مجاهر (وليس فى الفيروزج يوجد فى الجبال خمس) لقوله عليه الصلاة والسلام « لاخمس فى الحجر » (وفى الزئبق الخمس) فى قول أبى حنيفة آخرا وهو قول محمد خلافا لأبى يوسف

كذا فسره فى المحيط . وتعليل الكتاب يفيده (قوله فلا يعد غدرا) يعنى أن دار الحرب دار إباحة ، وإنما عليه التحرز من الغدر فقط ويأخذ غير مملوك من أرض غير مملوكة لم يغدر بأحد بخلافه من المملوكة . نعم لهم يد حكمية على ما فى صحراء دارهم ودار الحرب ليست دار أحكام فلا تعتبر فيها إلا الحقيقية ؛ بخلاف دارنا فلذا لا يعطى المستأمن منهم ما وجده فى صحرائنا (قوله لأنه بمنزلة متلصص) ولو دخل المتلصص دارهم فأخذ شيئا لايخمس لانتفاء مسمى الغنيمة لأنها ما أوجف المسلمون عليه غلبة وقهرا . ولقائل أن يقول : غاية ما تقتضيه الآية والقياس وجوب الخمس فى مسمى الغنيمة . فانتفاء مسمى الغنيمة فى المأخوذ من ذلك الكنز لايستلزم انتفاء الخمس إلا بالإسناد إلى الأصل ، وقد وجد دليل يخرج عن الأصل وهو عموم قوله صلى الله عليه وسلم « فى الركاز الخمس » بخلاف المتلصص فإن ما أصابه ليس غنيمة ولا ركازا . فلا دليل يوجبه فيه فيبقى على العدم الأصلى (قوله يوجد فى الجبال) قيد به احترازا عما لو أصيب فى خزائن الكفار وكنوزهم فإنه يخمس لأنه غنيمة وسيأتى (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لاخمس فى الحجر ») غريب بهذا اللفظ . وأخرج ابن عدى عنه عليه الصلاة والسلام « لا زكاة فى حجر » من طريقين ضعيفين ، الأول بعمر بن أبى عمر الكلاعى . والثانى بمحمد بن عبد الله العزرمى . وأخرج ابن أبى شيبة عن عكرمة « ليس فى حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة إلا أن يكون للتجارة » (قوله فى قول أبى حنيفة آخرا وهو قول محمد) وقول أبى يوسف هو قول أبى حنيفة أولا ، حكى عنه أنه قال : كان أبوحنيفة

فى يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شىء فيه) أى لاخمس فيه لأن الخمس إنما يجب فيما يكون فى معنى الغنيمة وهى ماكان فى يد أهل الحرب ووقع فى أيدى المسلمين بإيجاف الخيل والركاب وهذا ليس كذلك (لأنه بمنزلة المتلصص) فى دار الحرب إذا أخذ شيئا من أموالهم وأحرزه بدار الإسلام . فإن قيل : المستأمن منا فى دراهم إذا وجد فى أرض ليست بمملوكة ركازا فهو له ، والمستأمن منهم فى دارنا لو وجد شيئا من ذلك فى الصحراء لاحق له فيه ، ويؤخذ منه كله فما الفرق بينهما ؟ أجيب بأن الفرق أن دار الإسلام دار أحكام فتعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود ودار الحرب ليست كذلك ، فالمعتبر فيها اليد الحقيقية والفرض عدمها . وقوله (وليس فى الفيروزج يوجد فى الجبال) هو النوع الثانى من المستخرج من المعادن ، وكذلك الجص والكحل والزرنيخ والياقوت وغيرها وقيد بقوله يوجد فى الجبال احترازا عما يوجد منه ، ومما ذكره بعده من الزئبق واللؤلؤ فى خزائن الكفار فأصيب قهرا فإن فيه الخمس بالاتفاق ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لاخمس فى الحجر » معلوم أنه لم يرد به ماكان للتجارة وإنما أراد مايستخرج من معدنه فكان هذا أصلا فى كل ماهو بمعناه . وقوله (وفى الزئبق الخمس) قيل هو فارسى معرب بالهمز ، ومنهم من يقول بكسر الباء ، بعد الهمز ، والمراد به مايصاب فى معدنه لما ذكرنا آنفا . حكى عن أبى يوسف رحمه الله أن أبا حنيفة رحمه الله كان يقول أو لا لاشىء فيه وكنت أقول فيه الخمس ، فلم أزل أناظره وأقول إنه كالرصاص حتى قال فيه الخمس . ثم رأيت أن لاشىء فيه ؛ فصار الحاصل أنه على قول أبى حنيفة الآخر وهو قول أبى يوسف الأول وهو قول محمد رحمه الله فيه الخمس ، وعلى قول أبى يوسف الآخر وهو قول أبى حنيفة الأول لاشىء فيه ، قال لأنه بمنزلة القير والنفط : يعنى هو من جملة المياه ولا خمس فى الماء . وقالا

(قوله وقوله صلى الله عليه وسلم « لاخمس فى الحجر » معلوم أنه لم يرد ماكان للتجارة الخ) أقول : فيه أنه إذاكان للتجارة لايؤخذ منه بل

(ولا خمس فى اللؤلؤ والعنبر) عند أبى حنيفة ومحمد . وقال أبو يوسف : فيهما وفى كل حلية تخرج من البحر خمس ، لأن عمر رضى الله عنه أخذ الخمس من العنبر . ولهما أن قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون المأخوذ منه

رحمه الله يقول : لاخمس فيه . فلم أزل به أناظره وأقول هو كالرصاص إلى أن رجع ، ثم رأيت أنا أن لاشىء فيه فقلت به ، ثم المراد الزئبق المصاب فى معدنه احترازا عما ذكرنا ، والزيبق بالياء وقد يهمز ، ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زئبر الثوب وهو مايعلو جديده من الوبرة . وجه النافى أنه يتبع من عينه ويستقى بالدلاء كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالقير والنفط . وجه الموجب أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها لاتنطبع مالم يخالطهما شىء (قوله ولا خمس فى اللؤلؤ الخ) يعنى إذا استخرجا من البحر لا إذا وجدا دفينا للكفار . وهذا لأن العنبر حشيش واللؤلؤ إما مطر الربيع يقع فى الصدف فيصير لؤلؤا أو الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ ، ولا شىء فى الماء ولا فيما يؤخذ من الحيوان كظبى المسك ، والمصنف علل النفى بنفى كونه غنيمة لأن استغنامه فرع تحقق كونه كان فى محل قهرهم ولا يرد قهر مخلوق على البحر الأعظم ولا دليل آخر يوجبه فبقى على العدم ، وقياس البحر على البر فى إثبات الوجوب فيما يستخرج قياس بلا جامع لأن المؤثر فى الإيجاب كونه غنيمة لاغير ولم يتحقق فيما فى البحر ، ولذا لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيهما شىء ، فورد عليه أن فيه دليلا وهو ما عن عمر مما ذكره ، وقول الصحابى عندنا حجة يترك به القياس فدفعه بعدم ثبوته عنه على وجه مدعاه ؛ بل المراد أنه أخذ مما دسره بحر دار الحرب من باب طلب : أى دفعه وقذفه فأصابه عسكر المسلمين لا ما استخرج ولا مادسره فأصابه رجل واحد لأنه متلصص ، على أن ثبوته عن عمر لم يصح أصلا بل

أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها لاتنطبع مالم يخالطها شىء ، وهذا هو النوع الثالث مما ذكرنا فى أول هذا الباب (ولاخمس فى العنبر واللؤلؤ عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله . وقال أبو يوسف فيهما وفى كل حلية تخرج من البحر الخمس لأن عمر رضى الله عنه أخذ الخمس من العنبر) روى أن يعلى بن أمية : كتب إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يسأله عن عنبرة وجدت على الساحل ، فكتب إليه فى جوابه : إنه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس . قال صاحب النهاية : هذا الذى ذكره يصلح حجة فى العنبر لا فى اللؤلؤ ، ولم يذكر فى الكتاب حجة فى اللؤلؤ . وذكر فى الفوائد الظهيرية أن سؤال عمر كان عنهما جميعا ، فإنه سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان من البحر قال : فيهما الخمس . وأقول : الذى يظهر من كلام المصنف أنه أراد به الاستدلال على اللؤلؤ بالدلالة لأنه قال : وفى كل حلية تخرج من البحر . واستدل على المجموع بالعنبر لأنه يخرج من البحر وفيه الخمس ، فكذا كل مايستخرج منه دفعا للتحكم (ولهما أن قعر البحر لم يرد عليه القهر) ومعناه : أن الخمس إنما يجب فيما كان بأيدى الكفرة وقد وقع فى أيدى المسلمين بإيجاف الخيل والركاب ، والعنبر ليس كذلك لأنه لم يكن فى يد أحد لأن قهر الماء يمنع قهر غيره . وعن هذا قالوا : لو وجد الذهب والفضة فى قعر

ربع العشر كما فى سائر أموال التجارة ، والأظهر أن يقول : لم يرد به ما كان مغنوما من الكفار ، نعم لو كان اللفظ لازكاة فى الحجر كما وقع فى بعض الشروح لكان هذا الكلام فى محزه (قوله واستدل على المجموع بالعنبر لأنه يخرج من البحر) أقول : الضمير فى قوله لأنه راجع إلى العنبر (قوله وقوله والمروى عن عمر جواب عن الاستدلال بجوابه) أقول : الجار فى قوله بجوابه متعلق بالاستدلال فى قوله جواب عن الاستدلال ، والضمير فى قوله بجوابه راجع إلى عمر رضى الله عنه

غنيمة وإن كان ذهبا أوفضة . والمروى عن عمر فيما دسره البحر وبه نقول (متاع وجد ركازا فهو للذى وجده وفيه الخمس) معناه : إذا وجد فى أرض لامالك لها لأنه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة .

(باب زكاة الزروع والثمار)

إنما عرف بطريق ضعيفة رواها القسم بن سلام فى كتاب الأموال . وإنما الثابت عن عمر بن عبد العزيز : أخرج عبد الرزاق . أخبرنا معمر عن سماك بن الفضل عنه : أنه أخذ من العنبر الخمس . وعن الحسن البصرى وابن شهاب الزهرى قالا : فى العنبر واللؤلؤ الخمس . وروى الشافعى عن سفيان رضى الله عنه عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن إبراهيم بن سعد كان عاملا بعدن سأل ابن عباس عن العنبر فقال : لو كان فيه شىء فالخمس وهذا ليس جزما من ابن عباس بالجواب . بل حقيقته التوقف فى أن فيه شيئا أو لا . غير أنه إن كان فيه شىء فلا يكون غير الخمس . وليس فيه رائحة الجزم بالحكم فسلم ما رواه أبو عبيد فى كتاب الأموال والشافعى أيضا : حدثنا ابن أبى مريم عن داود بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال : ليس فى العنبر خمس . عن المعارض قال : وحدثنا مروان بن معاوية عن إبراهيم المدينى عن أبى الزبير عن جابر نحوه . فهذا أولى بالاعتبار من قول من دونهما ممن ذكرنا من التابعين . ولو تعارضا كان قول النافى أرجح لأنه أسعد بالوجه (قوله متاع الخ) المراد بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والسلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والزئبق والعنبر . وكل مايوجد كنزا فإنه يخمس بشرطه لأنه غنيمة .

(باب زكاة الزروع والثمار)

قيل تسميته زكاة على قولهما لاشتراطهما النصاب والبقاء بخلاف قوله : وليس بشىء إذ لاشك فى أن المأخوذ عشرا أو نصفه زكاة حتى يصرف مصارف الزكاة . وغاية ما فى الباب أنهم اختلفوا فى إثبات بعض شروط لبعض

البحر لم يجب فيه شىء . وقوله (والمروى عن عمر) جواب عن الاستدلال بجوابه ووجهه أنه كان (فيما دسره البحر) أى دفعه وقذفه (وبه) أى بوجوب الخمس فى العنبر الذى دسره البحر (نقول) ومراده دسره البحر الذى فى دار الحرب فوجده الجيش على ساحله فأخذوه فإنه غنيمة يجب فيه الخمس : وإنما قلنا ذلك لأنه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى العنبر : أنه شىء دسره البحر فلا شىء فيه . فيحمل على أحد المعنيين : إما على بحر دار الإسلام ، وإما على أنه أخذه واحد من المسلمين فى بحر دار الحرب لأنه بمنزلة المتلصص ولا خمس فيهما . وقوله (متاع وجد ركازا) أى حال كونه ركازا ، والمراد بالمتاع مايتمتع به فى البيت من الرصاص والنحاس وغيرهما . وقيل المراد به الثياب لأنه يستمتع بها ، وذكر هذا لبيان أن وجوب الخمس لايتفاوت فيما بين أن يكون الركاز من النقدين أو غيرهما ، وكلامه واضح والله أعلم .

(باب زكاة الزروع والثمار)

سمى العشر زكاة كما سمى المصدق فيما تقدم عاشرا مجازا ، وتأخير العشر عن الزكاة لأنها عبادة محضة ، والعشر

(قوله ومراده ، إلى قوله : وإنما قلنا ذلك) أقول : قوله ذلك إشارة إلى قوله ومراده الخ .

(باب زكاة الزروع والثمار)

(قال أبو حنيفة رحمه الله : فى قليل ما أخرجته الأرض وكثيره العشر ، سواء سقى سيحا أو سقته السماء ، إلا الحطب والقصب والحشيش . وقالا : لايجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية إذا بلغ خمسة أوسق ، والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم . وليس فى الخضروات عندهما عشر) فالخلاف فى موضعين : فى اشتراط النصاب . وفى اشتراط البقاء . لهما فى الأول قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »

أنواع الزكاة ونفيها . وهذا لايخرجه عن كونه زكاة (قوله إلا الحطب والقصب والحشيش) ظاهره كون ماسوى ما استثنى داخلا فى الوجوب . وسينص على إخراج السعف والتبن إلا أن يقال يمكن إدراجهما فى مسمى الحشيش على ما فيه . وأما ماذكروا من إخراج الطرفاء والدلب وشجر القطن والباذنجان فيدرج فى الحطب ، لكن بقى ماصرحوا به من أنه لاشىء فى الأدوية كالهليلج والكندر ، ولا يجب فيما يخرج من الأشجار كالصمغ والقطران ، ولافيما هو تابع للأرض كالنخل والأشجار لأنها كالأرض ولهذا تستتبعها الأرض فى البيع ، ولا فى كل بزر لايطلب بالزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة فى نفسها ، ويجب فى العصفر والكتان وبزره لأن كلا منهما مقصود وعدم الوجوب فى بعض هذه مما لايرد على الإطلاق بأدنى تأمل (قوله إلا فيما له ثمرة باقية) وهى ماتبقى سنة بلا علاج غالبا ، بخلاف ما يحتاج إليه كالعنب فى بلادهم والبطيخ الصيفى فى ديارنا ، وعلاجه الحاجة إلى تقليبه وتعليق العنب (قوله والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم) وكل صاع أربعة أمناء ، فخمسة أوسق ألف ومائتا منّ . قال الحلوانى : هذا قول أهل الكوفة . وقال أهل البصرة : الوسق ثلاثمائة منّ . وكون الوسق ستين صاعا مصرح به فى رواية ابن ماجه لحديث الأوساق ، كماسنذكره ، ولو كان الخارج نوعين كل أقل من خمسة أوسق لايضم ، وفى نوع واحد يضم الصنفان كالجيد والردىء . والنوع الواحد هو مالايجوز بيعه بالآخر متفاضلا (قوله وليس فى الخضروات) كالرياحين والأوراد والبقول والخيار والقثاء والبطيخ والباذنجان وأشباه ذلك ، وعنده يجب فى كل ذلك (قوله لهما فى الأول قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ») رواه البخارى فى حديث طويل ومسلم ولفظه « ليس فى حبّ ولا تمر صدقة حتى

مؤنة فيها معنى العبادة ، والعبادات الخالصة مقدمة على غيرها (قال أبو حنيفة رحمه الله) فى كل ما تنبت الأرض ويبتغى به النماء قليلا كان أو كثيرا رطبا كان أو يابسا يبقى من سنة إلى سنة أو لا يوسق أولا يسقى سيحا أى بماء جار ، أو سقته السماء ، أى المطر العشر ، (إلا الحطب والقصب والحشيش) والتبن والسعف ، (وقالا لايجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية) تبقى من سنة إلى سنة (إذا بلغ خمسة أوسق كل وسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم) قيد بالثمرة احترازا عن غيرها ، وهى اسم لشىء من أصل وقيد بالباقية احترازا عن غيرها وحدّ البقاء أن يبقى سنة فى الغالب من غير معالجة كثيرة كالحنطة والشعير والذرة وغيرها دون الخوخ والتفاح والسفرجل ونحوها ، وقيد بما إذا بلغ خمسة أوسق احترازا عما إذا كان دونها ، والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فخمسة أوسق ألف ومائتا منّ لأن كل صاع أربعة أمناء . قال شمس الأئمة الحلوانى : هذا قول أهل الكوفة ، وقال أهل البصرة : الوسق ثلاثمائة منّ (وليس فى الخضروات) كالفواكه والبقول (عشر عندهما) لأن البقول ليست بثمرة والفواكه لابقاء لها سنة إلا بمعالجة كثيرة (فالخلاف فى موضعين فى اشتراط النصاب وفى اشتراط البقاء) ولم يتعرّض لكونه ثمرة لأن البقول دخلت فى اشتراط البقاء (لهما فى الأول) أى فى اشتراط النصاب (قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) أى عشر لأن زكاة التجارة

(قوله قال أبو حنيفة رحمه الله : فى كل ماتنبت الأرض ، إلى قوله : العشر) أقول : قوله فى كل ماتنبت الأرض خبر مقدم ،

ولأنه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغنى . ولأبى حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل » وتأويل ما روياه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما ، ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغنى ولهذا لايشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء . ولهما فى الثانى قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فى الخضروات صدقة » والزكاة غير منفية فتعين

تبلغ خمسة أوسق » ثم أعاده من طريق آخر وقال فى آخره : غير أنه قال بدل التمر ثمر يعنى بالمثلثة نعلم أن الأول بالمثناة . وزاد أبو داود فيه : والوسق ستون مختوما . وابن ماجه . والوسق ستون صاعا (قوله ولأبى حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « ما أخرجت الأرض ففيه العشر) أخرج البخارى عنه عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر » وفيما سقى بالنضح نصف العشر . وروى مسلم عنه عليه الصلاة والسلام « فيما سقت الأنهار والغيم العشر . وفيما سقى بالسانية نصف العشر » وفيه من الآثار أيضا ما أخرج عبد الرزاق أخبرنا معمر عن سماك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز قال : فيما أنبتت من قليل وكثير العشر . وأخرج نحوه عن مجاهد وعن إبراهيم النخعى . وأخرجه ابن أبى شيبه أيضا عن عمر بن عبد العزيز ومجاهد وعن النخعى ، وزاد فى حديث النخعى : حتى فى كل عشر دستجات بقل استجة . والحاصل أنه تعارض عام وخاص ، فمن يقدم الخاص مطلقا كالشافعى قال بموجب حديث الأوساق . ومن يقدم العام أو يقول يتعارضان ويطلب الترجيح إن لم يعرف التاريخ وإن عرف فالمتأخر ناسخ ، وإن كان العام كقولنا يجب أن يقول بموجب هذا العام هنا لأنه لما تعارض مع حديث الأوساق فى الإيجاب فيما دون خمسة الأوسق كان الإيجاب أولى للاحتياط ، فمن تم له المطلوب فى نفس الأصل الخلافى تم له هنا ، ولولا خشية الخروج عن الغرض لأظهرنا صحته ، أى إظهار مستعينا بالله تعالى ، وإذا كان كذلك فهذا البحث يتم على الصاحبين لالتزامهما الأصل المذكور . وما ذكره المصنف من حمل مرويهما على زكاة التجارة طريقة الجمع بين الحديثين . قيل ولفظ الصدقة يشعر به ، فإن المعروف فى الواجب فيما أخرجت اسما العشر لا الصدقة بخلاف الزكاة (قوله ولهما فى الثانى قوله عليه الصلاة والسلام) روى

تجب فيما دون خمسة أوسق إذا بلغت قيمته مائتى درهم (ولأنه صدقة) بدليل تعلقه بنماء الأرض وعدم وجوبه على الكافر وصرفه إلى مصرف الصدقات ، وكل ماهو صدقة يشترط له النصاب ليتحقق الغنى (ولأبى حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم « ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل » وتأويل ما روياه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما) فتكون قيمة خمسة أوسق مائتى درهم وهو نصاب الزكاة . قيل العشر فيه معنى العبادة كما ذكرتم فيكون لماليته عفو ونصاب قياسا على الزكاة . والجواب أنه فاسد لأنه قياس مافيه العبادة مع كونه منصوصا عليه على العبادة المحضة . وهو ظاهر الفساد . وقوله (ولا معتبر بالمالك فيه) أى فى العشر جواب عن قوله فيشترط النصاب : يعنى أن الغنى صفة المالك . والمالك فى باب العشر غير معتبر حتى يجب فى أراضى المكاتب والصبى والمجنون والأراضى الموقوفة على الرباطات والمساجد (فكيف بصفته وهو الغنى . ولهذا لايشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء . ولهما فى الثانى قوله صلى الله عليه وسلم « ليس فى الخضروات صدقة ») ووجه الاستدلال أنه صلى الله عليه وسلم نفى الصدقة عن الخضروات وليس الزكاة .

وقوله العشر مبتدأ مؤخر (قوله ولهذا لايشترط الحول لأنه) أقول : الضمير فى قوله لأنه راجع إلى الحول .

العشر وله ماروينا . ومرويهما محمول على صدقة يأخذها العاشر . وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله فيه . لأن الأرض قد تستنمى بما لايبقى والسبب هى الأرض النامية

نفى العشر فى الخضروات بألفاظ متعددة سوقها يطول فى الترمذى من حديث معاذ ، وقال : إسناده ليس بصحيح وليس يصح فى هذا الباب عن النبى صلى الله عليه وسلم شىء . وروى الحاكم هذا المعنى أيضا وصححه ، وغلط بأن إسحاق بن يحيى تركه أحمد والنسائى وغيرهما . وقال أبو زرعة : موسى بن طلحة وهو الراوى عن معاذ مرسل عن عمر ، ومعاذ توفى فى خلافة عمر ، فرواية موسى عنه مرسلة . وما قيل إن موسى هذا ولد فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وسماه لم يثبت . والمشهور فى هذا ما روى سفيان الثورى عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال : عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر » وأحسن مافيها حديث مرسل رواه الدارقطنى عن موسى بن طلحة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يؤخذ من الخضروات صدقة » والمرسل حجة عندنا لكن يجىء فيه ماتقدم من تقديم العام عند المعارضة ، وما ذكره المصنف من أن المنفى أن يأخذ منها العاشر إذا مرّ بها عليه ، ويشير إليه لفظ هذا المرسل . إذ قال نهى أن يؤخذ . وهو لايستلزم نفى وجوب أن يدفع المالك للفقراء . والمعقول من هذا النهى أنه لما فيه من تفويت المصلحة على الفقير لأن الفقراء ليسوا مقيمين عند العاشر ولا بقاء للخضراوات فتفسد قبل الدفع إليهم ، ولذا قلنا لو أخذ منها العاشر ليصرفه إلى عمالته كان له ذلك (قوله والسبب هى الأرض النامية) أى بالخارج تحقيقا فى حق العشر ، ولذا لايجوز تعجيل العشر لأنه حينئذ قبل السبب . فإذا أخرجت أقل من خمسة أوسق لو لم نوجب شيئا لكان إخلاء للسبب عن الحكم ، وحقيقة الاستدلال إنما هو بالعام السابق لأن السببية لاتثبت إلا بدليل الجعل ، والمفيد لسببيتها كذلك هو ذلك ، وإلا فالحديث الخاص أفاد أن السبب الأرض النامية بإخراج خمسة أوسق فصاعدا مطلقا فلا يصح هذا مستقلا بل هو فرع العام المفيد سببيتها مطلقا . واعلم أن ما ذكرنا من منع تعجيل العشر فيه خلاف أبى يوسف ، فإنه أجازه بعد الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة فى الشجر ، هكذا حكى مذهبه فى

منفية بالاتفاق فتعين العشر (وله ما روينا) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم ما أخرجت الأرض ففيه العشر (ومرويهما) وهو ليس فى الخضروات صدقة (محمول على صدقة يأخذها العاشر) يعنى إذا مر بالخضروات على العاشر وأراد العاشر أن يأخذ من عينها لأجل الفقراء عند إباء المالك عن دفع القيمة لا يأخذ (وبه) أى بهذا المروى (أخذ أبو حنيفة) فى حق هذا المحمل الذى حملناه عليه وإنما قلنا لأجل الفقراء لأنه لو أخذ من عينها ليصرفه إلى عمالته جاز وإنما قلنا عند إباء المالك عن دفع القيمة لأنه إذا أعطاه القيمة لاكلام فى جواز أخذه وهذا لأن الأخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر ههنا لأن العاشر فى الأغلب يكون نائيا عن البلدة ولا يجد فقيرا ثمة يصرفه إليه فيحتاج إلى أن يبعث بها إلى البلد وربما تفسد قبل الوصول إلى الفقراء فيؤدى إلى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه المالك بنفسه والذى يقطع هذه المادة أن العامّ المتفق عليه ولو فى بعض موجبه أولى من الخاص المختلف فيه وقد اتفقوا على العمل بما رواه أبو حنيفة فى مقدار خمسة أوسق ولم يعمل بما رواياه أبو حنيفة وإنما حمله على محمل آخر وعمل به فيه وأبو حنيفة رحمه الله أخذ هذا الأصل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فإنه عمل بالعام المتفق عليه حين أراد إجلاء بنى النضير وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لايجتمع دينان فى جزيرة العرب » وأجلاهم ولم يلتفت إلى مااعترضوا به عليه من قوله صلى الله عليه وسلم « اتركوهم وما يدينون » كذا نقله شيخى عن شيخ شيخه رحمهم الله وقوله (ولأن الأرض قد تستنمى)

ولهذا يجب فيها الخراج أما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر . والمراد بالمذكور القصب الفارسى أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض . بخلاف السعف والتبن لأن المقصود الحب والتمر دونهما قال :

الكافى . وفى المنظومة خص خلافه بثمر الأشجار بناء على ثبوت السبب نظرا إلى أن بنموّ الأشجار يثبت نماء الأرض تحقيقا فيثبت السبب . بخلاف الزرع فإنه مالم يظهر لم يتحقق نماء الأرض . ثم إذا ظهر فأدى يجوز اتفاقا وهل يكون تعجيلا ينبنى على وقت الوجوب متى هو . فعند أبى حنيفة عند ظهور الثمرة فلا يكون تعجيلا . وعند أبى يوسف وقت الإدراك . وعند محمد عند تصفيته وحصوله فى الحظيرة فيكون تعجيلا . وثمرة هذا الخلاف تظهر فى وجوب الضمان بالإتلاف . قال الإمام : يجب عليه عشر ما أكل أو أطعم . ومحمد يحتسب به فى تكميل الأوسق : يعنى إذا بلغ المأكول مع ما بقى خمسة أوسق يجب العشر فى الباقى لا فى التالف . وأما أبو يوسف فلا يعتبر الذاهب بل يعتبر فى الباقى خمسة أوسق إلا أن يأخذ المالك من المتلف ضمان ما أتلفه فيخرج عشره وعشر ما بقى (قوله ولهذا يجب فيها الخراج) أى لكونها السبب . إلا أن سببيتها تختلف بالنسبة إلى العشر والخراج . ففى الخراج بالنماء التقديرى فلذا يجب ويؤخذ بمجرد التمكن من الزراعة وإن لم يزرع وفى العشر بالتحقيقى كما قدمنا (. قوله وقصب الذريرة) نوع من القصب فى مضغه حرافة ومسحوقه عطر (قوله بخلاف السعف والتبن) وإذا

دليل معقول على مدعاه وتقريره أن السبب هى الأرض النامية والأرض النامية قد تستنمى بما لايبقى فلو لم يجب العشر فيما لايبقى لكان قد وجد السبب والخارج بلا شيء وذلك إخلاء للسبب عن الحكم فى موضع يحتاط فى إثبات ذلك الحكم وهو لايجوز (ولهذا يجب فيه) أى فيما لايبقى من الخارج كالخضروات أو فى الأرض النامية بالخارج الذى لايبقى على تأويل المكان . وقوله (أما الحطب) بيان لما استثناه أبوحنيفة مما أخرجته الأرض وقوله (فى الجنان) أى فى البساتين وبيانه أن الحطب والقصب والحشيش ونحوها مما لايستنمى به الأرض لا عشر فيها لأن سبب وجوب العشر الأرض النامية وهذه الأشياء تنقى عنها البساتين لأنها إذا غلبت على الأرض أفسدتها فلا يحصل بها النماء حتى لو اتخذ الأرض مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش وأراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر . وقوله (والمراد بالمذكور القصب الفارسى) القصب كل نبات كان ساقه أنابيب وكعوبا . والكعب العقدة . والأنبوب ما بين الكعبين . وأنواع القصب الفارسى وهو مايتخذ منه الأقلام وقصب الذريرة ، وهو نوع منه متقارب العقد وأنبوبه مملوء من مثل نسج العنكبوت وفى مضغه حرافة ومسحوقه عطر يؤتى به من الهند وأجوده الياقوتى اللون وقصب السكر . والمستثنى منها القصب الفارسى . وأما الآخران ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض . بخلاف السعف وهو ورق الجريد الذى يتخذ منه المراوح والتبن لأن المقصود هو الحب والثمر دونهما . فإن قيل : ينبغى أن يجب العشر فى التبن لأنه كان واجبا وقت كون الزرع قصيلا والتبن هو القصيل ذاتا إلا أنه زادت فيه اليبوسة وبها لايتغير الواجب . أجيب بأنه لايجب العشر فى التبن لأن العشر كان واجبا قبل إدراك الزرع فى الساق حتى لو قصله وجب العشر فى القصيل . فإذا أدرك تحول العشر من الساق إلى

(قال المصنف : ولهذا يجب فيها الخراج) أقول : فيه بحث لأن الخراج يكفى فى وجوب النماء التقديرى ، ولايلزم حقيقة النماء ، بخلاف العشر فلا يقاس على الخراج فتأمل وجوابه أنه يتحول عن المكنة إلى الخارج عند الخروج فيعتبر النماء تحقيقا حينئذ فتأمل

(وما سقى بغرب أو دالية أوسانية ففيه نصف العشر على القولين) لأن المؤنة تكثر فيه وتقل فيما يسقى بالسماء أوسيحا وإن سقى سيحا وبدالية فالمعتبر أكثر السنة كما مر فى السائمة. (وقال أبو يوسف رحمه الله: فيما لايوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر إذا بلغت قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى مايوسق) كالذرة فى زماننا لأنه لايمكن التقدير الشرعى فيه فاعتبرت قيمته كما فى عروض التجارة (وقال محمد رحمه الله: يجب العشر إذا بلغ الخارج خمسة أعداد من أعلى مايقدّر به نوعه. فاعتبر فى القطن خمسة أحمال كل حمل ثلاثمائة منّ. وفى الزعفران خمسة أمناء) لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى مايقدّر به نوعه (وفى العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر) وقال الشافعى رحمه

لم يجب فى التبن لأنه غير مقصود بزراعة الحب غير أنه قصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لأنه صار هو المقصود، ولا حاجة إلى أن يقال كان العشر فيه قبل الانعقاد ثم تحوّل إلى الحب عند الانعقاد. وعن محمد فى التبن إذا يبس فيه العشر (قوله بغرب) الغرب الدلو الكبير والدالية الدولاب. والسانية الناقة يستقى بها (قوله على القولين) يعنى مطلقا كما هو قوله أو إذا بلغ خمسة أوسق (قوله وقال أبو يوسف) لما اشترطا خمسة أوسق فيما لايوسق كيف التقدير عندهما. اختلفا فيه فقال أبو يوسف: إذا بلغت قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى مايدخل تحت الوسق من الحبوب ووجهه ظاهر فى الكتاب. وقال محمد: أن يبلغ خمسة أعداد: أى أمثال كل واحد هو أعلى مايقدر به ذلك النوع الذى لايوسق. فاعتبر فى القطن خمسة أحمال وخمسة أمناء فى السكر والزعفران وخمسة أفراق فى العسل (قوله إذا أخذ من أرض العشر) قيد به لأنه لو أخذ من أرض الخراج لم يجب فيه شيء

الحب كما تحول الخراج من المكنة عند التعطيل إلى الخارج عند الخروج. قال (وما سقى بغرب أو دالية) الغرب الدلو العظيمة. والدالية المنجنون تديرها البقرة. وذكر فى المغرب أن الدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الأرز فى رأسه مغرفة كبيرة يستقى بها. والسانية الناقة التى يستقى عليها. وقوله (ففيه نصف العشر على القولين) أى على حسب اختلاف قول أبى حنيفة وقول أبى يوسف ومحمد عنده يجب نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء. وعندهما أيضا يجب نصف العشر لكن بشرط النصاب والبقاء كما بينا، وما ذكره من الدليل ظاهر. وقال شمس الأئمة السرخسى: عالل بعض مشايخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وبكثرتها فيما سقى بغرب أو دالية، وهذا ليس بقوى فإن الشرع أوجب الخمس فى الغنائم والمؤنة فيها أكثر منها فى الزراعة. ولكن هذا تقدير شرعى فنتبعه ونعتقد فيه المصلحة وإن لم نقف عليها. وقوله (وإن سقى سيحا وبدالية) واضح. وإنما عطف الدالية بالباء لأن السيح اسم للماء دون الدالية. فإن الدالية آلة الاستقاء فلا يصح أن يقال سقى دالية لأن الدالية غير مسقية بل هى آلة السقى كذا فى النهاية. وقوله (قال أبو يوسف) قيل إنما ابتدأ يقول أبو يوسف لأنه لايرد إشكال على قول أبى حنيفة فإنه يقول بالعشر فى القليل والكثير وهما أثبتا الحكم على قود مذهبهما فى المنصوص عليه وهو مايدخل تحت الوسق فيحتاج إلى البيان فيما لايوسق. وقوله (لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه) لأنه يقدر أولا بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق أقصى ما يقدر به من معياره، وأقصى مايقدر به فى القطن الحمل لأنه يقدر أوّلا بالأساتير ثم بالأمناء ثم بالحمل فكان الحمل أعلى ما يقدر به. وفى الزعفران المنّ لأنه يقدر أولا بالسنجات ثم بالأساتير ثم بالمنّ. وقوله (فى والعسل العشر إذا أخذ من أرض العشر) قيد بأرض

(قوله كما تحول الخراج من المكنة عند التعطيل إلى الخارج عند الخروج) أقول: قوله عند التعطيل ناظر إلى المكنة، وقوله عند الخروج ناظر إلى الخارج.

الله : لايجب لأنه متولد من الحيوان فأشبه الإبريسم . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « في العسل العشر » ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما ، بخلاف دود القز لأنه يتناول من الأوراق ولا عشر فيها . ثم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب فيه العشر قل أوكثر لأنه لايعتبر النصاب . وعن أبي يوسف رحمه

(قوله لأنه متولد من الحيوان) يعني القز [١] وجوب العشر فيما هو من أنزال الأرض (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام في العسل العشر ») أخرج عبد الرزاق عنه عليه الصلاة والسلام أنه كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من أهل العسل العشر وليس له علة إلا عبد الله بن محرز . قال ابن حبان : كان من خيار عباد الله إلا أنه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الأخبار ولا يفهم . وحاصله أنه كان يغلط كثيرا . وروى ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى عن نعيم بن حماد عن ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو « أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ من العسل العشر » وروى الشافعي أخبرنا أنس بن عياض عن الحرث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب عن أبيه عن سعد بن أبي ذباب الدوسي قال « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فأسلمت وقلت : يارسول الله اجعل لقومي ما أسلموا عليه ففعل ، واستعملني أبو بكر رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم . فلما قدم على قومه قال : ياقوم أدوا زكاة العسل فإنه لا خير في مال لاتؤدى زكاته . قالوا : كم ترى ؟ قال : العشر . فأخذت منهم العشر فأتيت به عمر رضي الله عنه فباعه وجعله في صدقات المسلمين » وكذا رواه ابن أبي شيبة عن صفوان بن عيسى : حدثنا الحرث بن عيسى به . ورواه الصلت بن محمد عن أنس بن عياض عن الحرث بن أبي ذباب عن منير بن عبد الله عن أبيه عن سعد . ولم يعرف ابن المديني والد منير . وسئل عنه أبو حاتم أيصح حديثه ؟ قال نعم . قال الشافعي رحمه الله : وفي هذا مايدل على أنه عليه الصلاة والسلام لم يأمره بأخذ الصدقة من العسل ، وأنه شيء رآه فتطوع به أهله . وأخرج ابن ماجه عن سعد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن أبي سيارة المتعي قال : قلت يارسول الله « إن لي نحلا قال : أد العشر ، قلت : يارسول الله احمها لي . فحماها » وكذا رواه الإمام أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم . قال البيهقي : هذا أصح ما روى في وجوب العشر فيه وهو منقطع . قال الترمذي : سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال : حديث مرسل . سليمان بن موسى لم يدرك أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في زكاة العسل شيء يصح . وروى أبو داود حدثنا أحمد بن أبي شعيب الحراني ، أخبرنا موسى بن أعين عن عمرو بن الحرث العنبري عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال « جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور نحل له وسأله أن يحمي له واديا يقال له سلبة فحماه له . فلما ولي عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك فكتب له عمر : إن أدى إليك ما كان يؤدى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

العشر لأنه إذا أخذ من أرض الخراج فلا شيء فيه لاعشر ولا خراج كما نبين . وقوله (فأشبه الإبريسم) يعني الذي يكون من دود القز (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام) يعني به ماروى أبو سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن « إن في العسل العشر » (ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار) قال الله تعالى ـ ثم كلي من كل الثمرات ـ (وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما) وقوله (ثم عند أبي حنيفة) ظاهر .

---

(١) قول صاحب الفتح (يعني القز) هكذا في عدة نسخ ، ولعله سقط من النساخ ما يناسب هذا التفسير وهو قول الهداية ، فأشبه الإبريسم كما فسره به صاحب العناية اهـ كتبه مصححه .

الله أنه يعتبر فيه قيمة خمسة أوسق كما هو أصله . وعنه أنه لاشيء فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بنى شبابة أنهم

فاحم له سابة . وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من شاء » وكذلك رواه النسائى . وروى الطبرانى فى معجمه حدثنا إسماعيل بن الحسن الخفاف المصرى . حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن وهب أخبرنا أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن بنى سيارة . قال الدارقطنى فى كتاب المؤتلف والمختلف : صوابه شبابة بمعجمة وبباءين موحدتين وهم بطن من فهم كانوا يؤدّون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نخل كان لهم العشر من كل عشر قرب قربة . وكان يحمى واديين لهم . فلما كان عمر رضى الله عنه استعمل على ماهناك سفيان بن عبد الله الثقفى فأبوا أن يؤدّوا إليه شيئا وقالوا : إنما كنا نؤديه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . فكتب سفيان إلى عمر فكتب إليه عمر : إنما النحل ذباب غيث يسوقه الله عز وجل رزقا إلى من يشاء ، فإن أدوّا إليك ما كانوا يؤدّون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم أوديتهم . وإلا فخلّ بينه وبين الناس . فأدّوا إليه ما كانوا يؤدّونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمى لهم أوديتهم . وأخرج أبو عبيد القاسم بن سلام فى كتاب الأموال : حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبى جعفر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤخذ فى زمانه من العسل العشر من كل عشر قرب قربة من أوسطها » وإذ قد وجد ما أوجدناك غلب على الظن الوجوب فى العسل . وأن أخذ سعد ليس رأيا منه وتطوعا منهم كما قاله الشافعى . فإنه قال : أدّوا زكاة العسل . والزكاة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكونه رأيا منه ، وحمله على السماع أولى . وقولهم : كم ترى لايستلزم علمهم بأنه عن رأى فى أصل الوجوب لجواز كونه عن علمهم بأن الرأى فى خصوص من الكمية بأن يكون ماعلمه من النبى صلى الله عليه وسلم أصل الوجوب مع إجمال الكمية . وعلى كل حال لايكونون قاصدى التطوع سواء كان مجتهدا فى الكمية أوفى أصل الوجوب إذ قد قلدوه فى رأيه فكان واجبا عليهم إذ كان رأيه الوجوب . ثم كون عمر رضى الله عنه قبله منه ولم ينكره عليه حين أتاه بعين العسل مع أنه لم يأت به إلا على أنه زكاة أخذها منهم يدل على أنه حق معهود فى الشرع . ويدل عليه أيضا الحديث المرسل الذى لاشبهة فى ثبوته ، وفيه الأمر منه عليه الصلاة والسلام بأداء العشور . والمرسل بانفراده حجة على ما أقمنا الدلالة عليه . وبتقدير أن لايحتج به بانفراده فتعدّ طرق الضعيف ضعفا بغير فسق الرواة يفيد حجيته . إذ يغلب على الظن إجادة كثير الغلط فى خصوص هذا المتن وهنا كذلك . وهو المرسل المذكور مع حديث عبد الرزاق وابن ماجه ، وحديث القاسم بن سلام وحديث الشافعى . فتثبت الحجية اختيارا منهم ورجوعا وإلا فإلزاما وجبرا ، ثم لم يدل دليل على اعتبار النصاب فيه . وغاية ما فى حديث القرب أنه كان أداؤهم من كل عشر قرب قربة وهو فرع بلوغ عسلهم هذا المبلغ . أما النفى عما هو أقل من عشر قرب فلا دليل فيه عليه . وأما مافى الترمذى أنه عليه الصلاة والسلام قال « فى العسل فى كل عشرة أزق زق » فضعيف (قوله لحديث بنى شبابة) قال

وقوله (لحديث بنى شبابة) وفى بعض النسخ بنى سيارة . وهو ما روى عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما أن بنى شبابة قوم من جرهم . وقال فى المغرب : من خثعم كانت لهم نحل عسالة يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل عشر قرب قربة وكان يحمى لهم واديهم . فلما كان فى زمن عمر رضى الله عنه استعمل عليهم سفيان بن عبد الله الثقفى رضى الله عنه ، فأبوا أن يعطوه شيئا فكتب فى ذلك إلى عمر رضى الله عنه ، فكتب إليه عمر رضى الله عنه : إن النحل ذباب غيث يسوقه الله إلى من يشاء ، فإن أدوا إليك ما كانوا يؤدّون إلى رسول الله

كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وعنه خمسة أمناء . وعن محمد رحمه الله خمسة أفراق كل فَرَق ستة وثلاثون رطلا لأنه أقصى مايقدّر به . وكذا فى قصب السكر وما يوجد فى الجبال من العسل والثمار ففيه العشر . وعن أبى يوسف رحمه الله أنه لايجب لانعدام السبب وهو الأرض النامية . وجه الظاهر أن المقصود حاصل وهو الخارج .

فى العناية : وفى بعض النسخ أبى سيارة وهو الصواب بعد ماذكر أن صوابه بنى شبابة كما قدمناه فاستجهله الزيلعى . وقال كيف يكون صوابا مع قوله كانوا يؤدون اه . وليس هذا الدفع بشىء لأنه لو قيل عن أبى سيارة أنهم كانوا يؤدّون لم يحكم بخطأ العبارة فإنه أسلوب مستمر فى ألفاظ الرواة . والمراد منه أن قومه كانوا يؤدّون أو أنه مع باقى القوم كانوا يؤدون ، بل الصواب أن أبا سيارة هنا ليس بصواب ، فإنه ليس فى حديث أبى سيارة ذكر القرب بل ماتقدم من قوله إن لى نخلا فقال عليه الصلاة والسلام « أدّ العشور » لا لما استبعده به . فالحاصل : أن أبا سيارة المتعى ثابت ، وكذا بنى شبابة ، وهو الصواب بالنسبة إلى من قال بنى سيارة لامطلقا ، فارجع تأمل ما قبله من الكلام الطويل حينئذ .

[فرع] اختلف فى المنّ إذا سقط على الشوك الأخضر : قيل لايجب فيه عشر ، وقيل يجب ، ولو سقط على الأشجار لايجب (قوله وكذا فى قصب السكر) قال فى شرح الكنز : فى قصب السكر العشر قلّ أو كثر . وعلى قياس قول أبى يوسف يعتبر مايخرج من السكر أن يبلغ قيمة خمسة أوسق ، وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء . اه . وهذا تحكم بل إذا بلغ قيمة نفس الخارج من القصب قيمة خمسة أوسق من أدنى مايوسق ، كان ذلك نصاب القصب على قول أبى يوسف . وقوله وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء يريد فإذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة أمناء سكر وجب فيه العشر على قول محمد . وإلا فالسكر نفسه ليس مال الزكاة إلا إذا أعدّ للتجارة وحينئذ يعتبر أن تبلغ قيمته نصابا . وإذا فالصواب أيضا على قول محمد أن يبلغ القصب الخارج خمسة مقادير من أعلى ما يقدر به القصب نفسه كخمسة أطنان فى عرف ديارنا والله أعلم . والفَرَق بتحريك الراء عند أهل اللغة وأهل الحديث يسكنونها ، وهو مكيال معروف هو ستة عشر رطلا . وقال المطرزى : إنه لم ير تقديره بستة وثلاثين فيما عنده من أصول اللغة . (قوله أن المقصود حاصل وهو الخارج) فلا يلتفت إلى كونه مالكا

صلى الله عليه وسلم فاحم لهم واديهم وإلا فخلّ بينها وبين الناس ، فدفعوا إليه العشر . والقربة خمسون رطلا . وقوله (كل فَرَق ستة وثلاثون رطلا) الفرق بفتحتين إناء يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلاثة أصوع ، نقله صاحب المغرب فى التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد . قال الأزهرى : والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفى الصحاح : الفرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا . قال وقد يحرك . ثم قال المطرزى : قلت وفى نوادر هشام عن محمد رحمهما الله : الفرق ستة وثلاثون رطلا ولم أجد هذا فيما عندى من أصول اللغة (قوله وكذا فى قصب السكر) أى الخلاف بين أبى يوسف ومحمد فى قصب السكر كما هو فى القطن والزعفران فيعتبر عند أبى يوسف بقيمة خمسة أوسق وعند محمد خمسة أمناء . وقوله (وما يوجد فى الجبال) ظاهر . وقوله (أن المقصود حاصل وهو الخارج) يعنى ولا معتبر بكون الأرض غير مملوكة له لأن العشر يجب على المستعير إذا

(قوله نقله صاحب المغرب فى التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد) أقول : والظاهر أن يقال عن التهذيب ، ويمكن أن يقدر قائلا فحينئذ

قال (وكل شيء أخرجته الأرض مما فيه العشر لايحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر) لأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها . قال (تغلبيّ له أرض عشر عليه العشر مضاعفا)

للأرض أو غير مالك ، كما إذا أجر العشرية عندهما يجب العشر على المستأجر وليس على المالك وعنده على المؤجر ، وكما إذا استعارها وزرع يجب العشر على المستعير بالاتفاق خلافا لزفر . هذا إذا كان المستعير مسلما . فإن كان ذميا فهو على ربّ الأرض بالاتفاق ، وإذ قد ذكرنا هاتين فلنذكر الوجه تتميما . لهما فى الأولى أن العشر منوط بالخارج وإن لم يكن سببا وهو للمستأجر . وله أنها كما تستنمى بالزراعة تستنمى بالإجارة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان أولى بالإيجاب عليه. ولزفر فى الثانية وهو رواية عن أبى حنيفة أن السبب ملكها والنماء له معنى ، لأنه أقام المستعير مقام نفسه فى الاستنماء فكان كالمؤجر . ولنا أن المستعير قام مقام المالك فى الاستنماء فيقوم مقامه فى العشر . بخلاف المؤجر لأنه حصل له عوض منافع أرضه . ولو اشترى زرعا وتركه بإذن البائع فأدرك فعند أبى حنيفة ومحمد عشره على المشترى ، وعند أبى يوسف عشر قيمة القصيل على البائع والباقى على المشترى . له أن بدل القصيل حصل للبائع فعشره عليه . ألا ترى أنه لو لم يتركه وقصله كان عشره عليه والباقى حصل للمشترى فعشره عليه . ولهما أن العشر واجب فى الحب وقد حصل للمشترى . وإنما كان يجب فى القصيل لو قصله لأنه حينئذ كان هو المستنمى به فاما لم يقصل كان المستنمى به الحب ففيه العشر . ولو غصب أرضا عشرية فزرعها إن نقصتها الزراعة كان العشر على صاحب الأرض لأنه يأخذ ضمان نقصانها فيكون بمنزلة نمائها عند أبى حنيفة كالمؤجر . وإن لم تنقصها الزراعة فعلى الغاصب فى زرعه . ولو زارع بالعشرية إن كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبى حنيفة العشر على صاحب الأرض كما فى الإجارة وعندهما يكون فى الزرع كالإجارة ، وإن كان البذر من رب الأرض فهو على رب الأرض فى قولهم . (قوله مما فيه العشر) الأولى أن يقول مما فيه العشر أو نصفه كى لايظن أن ذلك قيد معتبر . (قوله لايحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر) وكرى الأنهار وأجرة الحارس وغير ذلك ، يعنى لايقال بعدم وجوب العشر فى قدر الخارج الذى بمقابلة المؤنة بل يجب العشر فى الكل ، ومن الناس من قال : يجب النظر إلى قدر قيم المؤنة فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقى ، لأن

زرع . ولو لم تكن الأرض مملوكة له لما أن الخارج سلم له من غير عوض فكذا هذا (قوله وكل شيء أخرجته الأرض) كل شيء أخرجته الأرض مما فيه الواجب العشرى عشرا كان أو نصفه لايرفع المؤنة من العشر مثل أجر العمال والبقر وكرى الأنهار وغير ذلك ، يعنى لايقال بعدم وجوب العشر فى قدر الخارج الذى بمقابلة المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر فى كل الخارج ، ومن الناس من قال : يجب النظر إلى قدر قيم المؤن من الخارج فيسلم ذلك القدر بلا عشر ثم يعشر الباقى لأن قدر المؤن بمنزلة السالم له بعوض كأنه اشتراه ، ألا ترى أن من زرع فى أرض مغصوبة سلم له من الخارج بقدر ماغرم من نقصان الأرض فطاب له كأنه اشتراه . ووجه قولنا أن النبى صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لأنه قال : « ماسقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب ففيه نصف العشر » . فإذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لأن رفعها يستلزم عدم التفاوت

يستقيم الكلام (قوله كل شيء أخرجته الأرض مافيه الواجب) أقول : الأولى أن يقال من الواجب كما لايخفى (قوله العشرى) أقول : ونسبة العشر إلى العشر من نسبة الخاص إلى العام كما فى إطلاق الذاتى على نفس الماهية (قوله عشرا كان أو نصفه) أقول : المستتر فى قوله كان راجع

عرف ذلك بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم.وعن محمد رحمه الله : أن فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشرا واحدا لأن الوظيفة عنده لاتتغير بتغير المالك

قدر المؤنة بمنزلة السالم له بعوض كأنه اشتراه ؛ ألا يرى أن من زرع فى أرض مغصوبة سلم له قدر ماغرم من نقصان الأرض وطاب له كأنه اشتراه . ولنا ماتقدم من قوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقى سيحا » الخ حكم بتفاوح الواجب لتفاوت المؤنة ، فلو رفعت المؤنة كان الواجب واحدا وهو العشر دائما فى الباقى لأنه لم ينزل إلى نصفه إلا للمؤنة ، والفرض أن الباقى بعد رفع قدر المؤنة لامؤنة فيه ، فكان الواجب دائما العشر ، لكن الواجب قد تفاوت شرعا مرة العشر ومرة نصفه بسبب المؤنة فعلمنا أنه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج ، وهو القدر المساوى للمؤنة أصلا . وفى النهاية ماحاصله وتحريره أنه قد يقضى إلى اتحاد الواجب مع اختلاف المؤنة واللازم منتف شرعا فينتفى ملزومه ، وهو عدم تعشير البعض المساوى لقدر المؤنة . بيان الملازمة لو فرض أن الخارج مثلا أربعون قفيزا فيما سقته السماء واستحق قيمة قفيزين للعمال والثيران وغيرها ، فإن الواجب على قول العامة أربعة أقفزة اعتبار المجموع الخارج ، وعلى قول أولئك قفيزان لأن ما يقابل المؤنة من الخارج لايجب فى قدر مقابلة شىء فلو فرض إخراج أربعين قفيزا فيما سقى بدالية أوغرب فإن الواجب فيه قفيزان بحكم الشرع فيلزم اتحاد الواجب فيما سقى بغرب ، وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع اه . ولا يخفى عليك أن معنى المنقول عنهم فيما تقدم أن القدر الذى يقابل المؤنة لا يعشر ويعشر الباقى ، فيعشر فى المسألة التى فرضها فى النهاية أولا ثمانية وثلاثون قفيزا لأن القفيزين الأخيرين استغرقا فى المؤنة فلا يعشران فيكون الواجب أربعة أقفزة إلا خمس قفيز ، وهذا التصوير المذكور فى النهاية يفيد أنه يرفع قدر المؤنة وهو القفيزان من نفس عشر جميع الخارج حتى يصير الواجب قفيزين ، فأسقطوا عشر عشرين قفيزا ، وليس هذا هو معنى المنقول عنهم ، نعم إن كان قولهم فى الواقع هو هذا فذلك دفعه وإلا فلا وهو الظاهر . والتصوير الصحيح على ماهو الظاهر فى المسألة التى فرضها أن تستغرق المؤنة عشرين قفيزا . (قوله وعن محمد رحمه الله الخ) ضبط هذا الفصل على تمامه أن الأرض إما

المنصوص عليه وهو باطل ، وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء إذا كان عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان ، وإذا كان الخارج فيما سقى بغرب أربعين قفيزا ، والمؤنة تساوى عشرين قفيزا ، فإذا رفعت كان الواجب قفيزين ، فلم يكن تفاوت بين ماسقته السماء وبين ماسقى بغرب والمنصوص خلافه ، فتبين أن ماسقى بغرب فيه نصف العشر من غير اعتبار المؤنة ، وهذا الحل من خواص هذا الشرح فليتأمل . قيل كان من حق الكلام أن يقول مما فيه العشر أو نصف العشر لأن الواجب أحدهما ، والجواب أن المراد الواجب العشرى كما أشرنا إليه فى صدر الكلام فكأن العشر صار علما لذلك سواء كان عشر لغويا أو نصفه . وقوله (تغلبى) بكسر اللام منسوب إلى بنى تغلب وقوله (عرف ذلك بإجماع الصحابة) تقدم بيانه فى قصة عمر رضى الله عنه معهم ، ولا فصل فى ذلك بين أن تكون الأرض ملكه فى الأصل أو اشتراها من مسلم . (وعن محمد : أن فيما اشتراه التغلبى من المسلم عشرا واحدا لأن الوظيفة عنده لاتتغير بتغير المالك) فتضعيف العشر إنما يكون فى الأراضى الأصلية التى وقع الصلح عليها .

إلى الواجب فى قوله مما فيه الواجب العشرى (قوله وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء إلى قوله : وهذا الحل من خواص هذا الشرح) أقول فيه شىء لأنه إذا لم يرفع المؤنة يكون الواجب قفيزين أيضا فإنهما نصف العشر ، والأولى أن يعتبر ماذكره من المؤنة فيما سقته السماء (قوله قيل كان من حق الكلام ، إلى قوله : والجواب الخ) أقول : القائل هو صاحب النهاية . ويمكن أن يجاب عنه أيضا بأن يقال : يجوز أن يكون ذلك من قبيل الاكتفاء بذكر العشر عن نصفه وله نظائر .

(فإن اشتراها منه ذمى فهى على حالها عندهم) لجواز التضعيف عليه فى الجملة كما إذا مرّ على العاشر (وكذا إذا اشتراها منه مسلم أو أسلم التغلبىّ عند أبى حنيفة رحمه الله) سواء كان التضعيف أصليا أو حادثا لأن التضعيف صار وظيفة لها . فتنتقل إلى المسلم بما فيها كالخراج (وقال أبو يوسف رحمه الله : يعود إلى عشر واحد) لزوال الداعى إلى التضعيف قال فى الكتاب

عشرية أو خراجية أو تضعيفية . والمشترون مسلم وذمى وتغلبى فالمسلم إذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها . أو تضعيفية فكذلك عند أبى حنيفة سواء كان التضعيف أصليا بأن كانت من أراضى بنى تغلب الأصلية أو حادثا بأن استحدثوا ملكها فضعفت عليهم . وقال أبو يوسف : ترجع إلى عشر واحد لزوال الداعى إلى التضعيف وهو الكفر مع التغلبية . وقياسا على مالو اشترى المسلم خمسا من سائمة إبل التغلبى فإنها ترجع إلى شاة واحدة اتفاقا . وقول محمد فى الأصح مع أبى حنيفة إلا أنه لايتأتى قوله فى التضعيف الحادث . ولأبى حنيفة رحمه الله أن التضعيف صار وظيفة الأرض فلا يتبدّل إلا فى صورة يخصها دليل قياسا على ما لو اشترى المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وإن كان المسلم لايبتدأ بالخراج . وقوله : زال المدار . وهو الكفر . قلنا : هذا مدار ثبوته ابتداء . والحكم الشرعى يستغنى عن قيام علته الشرعية فى بقائه . وإنما يفتقر إليها فى ابتدائه كالرق أثر الكفر ثم يبقى بعد الإسلام والرمل والاضطباع فى الطواف . بخلاف سائمته لأن الزكاة فى السائمة ليست وظيفة متقررة فيها . ولهذا تنتفى بجعلها علوفة وبكونها لغير التغلبى بخلاف الأراضى ، وتقييدنا بالشرعى فى الحكم والعلة الإخراج العقلى . فإنه يفتقر فى بقائه إلى علته العقلية عند المحققين ، وستظهر فائدة ماذكرناه من الاستثناء . وعلى هذا الخلاف ما إذا أسلم التغلبى وله أرض تضعيفية : وإذا اشترى التغلبى الخراجية بقيت خراجيته . أو التضعيفية فهى تضعيفية . أو أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافا لمحمد . له أن الوظيفة بعد ماقررت فى الأرض لاتتبدل بتبدل الملاك على ماعلم فيما إذا اشترى التغلبى خراجية لايضعف الخراج . ولهما أن فى هذه الصورة دليلا يخصها

ولهما أن الصلح وقع بيننا وبينهم على أن نضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم . وقوله (فإن اشتراها) يعنى الأرض التى عليها عشر مضاعف من الأصل من التغلبى (ذمى فهى على حالها) من العشر المضاعف (عندهم لجواز التضعيف عليه فى الجملة كما إذا مرّ على العاشر) فإن الذمى إذا مرّ على العاشر بمال الزكاة يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم . وقوله (وكذلك إذا اشتراها منه مسلم) يعنى يبقى عشرها مضاعفا (عند أبى حنيفة) من غير فصل بين التضعيف الأصلى والحادث (لأن التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل إلى المسلم بما فيها كالخراج) فإن المسلم إذا اشترى أرضا خراجية بقيت كما كانت ، وكذا إذا أسلم صاحبها . وهذا لأن بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة كالرمل والاضطباع بقيا بعد زوال الحاجة إلى إظهار التجلد . وههنا بحث قررناه فى التقرير فيطلب ثمة (وقال أبو يوسف : يعود إلى عشر واحد لزوال الداعى إلى التضعيف) وهو الكفر . ألا ترى أن التغلبى إذا كانت له خمس من الإبل السائمة يجب فيها شاتان . فإن باعها من مسلم أو أسلم يؤخذ منه شاة واحدة . والجواب لأبى حنيفة أن مال الزكاة أقبل للتحوّل من وصف إلى وصف . ألا ترى أن مال التجارة تبطل عنه الزكاة بنية القنية والسوائم تبطل عنها بجعلها علوفة والأراضى ليست كذلك . وقوله (قال فى الكتاب) أى

(قوله والجواب لأبى حنيفة ، إلى قوله : والأراضى ليست كذلك) أقول : فيه أن الأرض العشرية يسقط عشرها باختطاطها دارا وكذا ،

وهو قول محمد رحمه الله فيما صح عنه : قال رحمه الله : اختلفت النسخ فى بيان قوله والأصح أنه مع أبى حنيفة رحمه الله فى بقاء التضعيف ، إلا أن قوله لا يتأتى إلا فى الأصلى لأن التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفة (ولو كانت الأرض لمسلم باعها من نصرانى) يريد به ذميا غير تغلبى (وقبضها فعليه الخراج عند أبى حنيفة رحمه الله) لأنه أليق بحال الكافر (وعند أبى يوسف رحمه الله عليه العشر مضاعفا) ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغلبى وهذا أهون من التبديل (وعند محمد رحمه الله . هى عشرية على حالها) لأنه صار مؤنة لها فلا يتبدّل كالخراج ، ثم فى رواية : يصرف مصارف الصدقات ، وفى رواية : يصرف مصارف الخراج (فإن أخذها منه مسلم بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهى عشرية كما كانت) أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم ،

يقتضى تغيرها وهو وقوع الصلح على أن يضعف عليهم ما يبتدأ به المسلم فوجب تضعيف العشر دون الخراج لأنه مما لا يبتدأ به المسلم . فإن قيل : الصلح وقع على أن يضعف عليهم ما يأخذه بعضنا من بعض ، أما كونه بقيد كونه مما يبتدأ به المسلم . فمما يحتاج إلى أن توجد ونافيه دليلا . وهذا ما قال المصنف فى آخر الباب لأن الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة . قلنا سوق الصلح وهو الأنفة من إعطائهم الجزية لما فيها من الصغار يفيد أنه وقع على ما لا يلزمهم به ما أنفوا منه فيفيد ما ذكرنا . إذ ابتداء الخراج ذل وصغار ولهذا لا يبتدأ المسلم به . وإذا اشترى ذمى غير تغلبى خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها . ولو اشترى عشرية من مسلم فعند أبى حنيفة

فى كتاب الزكاة من المبسوط (وهو) أى العود إلى عشر واحد (قول محمد فيما صح عنه قال المصنف رحمه الله : اختلفت النسخ) أى نسخ المبسوط (فى بيان قول محمد) أنه مع أبى حنيفة أو مع أبى يوسف (والأصح أنه مع أبى حنيفة فى بقاء التضعيف) على المسلم وما بعده ظاهر مما تقدم . وقوله (ولو كانت الأرض لمسلم باعها من نصرانى) أى ذمى غير تغلبى ، وإنما فسر بذلك لأن لفظ النصرانى ولفظ الذمى يتناولان التغلبى وغيره من النصارى . وذكر قبيل هذا بيع المسلم من التغلبى فكان هذا من غير تغلبى . وإنما قيد بقوله وقبضها ليعلم به تأكد ملك الذمى فيها وتقرر الأرض عليه حتى إذا أخذها مسلم بالشفعة أو ردّت على البائع تبقى عشرية كما كانت وهى المسألة الثانية التى تجىء . وقوله : (لأنه أليق بحال الكافر) إنما كان كذلك لأن المأخوذ ثلاثة أنواع خراج وعشر واحد وعشر مضاعف . والعشر المضاعف يعتمد الصلح والتراضى كما فى التغالبة وليس بموجود . والعشر الواحد فيه معنى القربة . والكافر ليس من أهله فتعين الخراج لأنه أليق به لكونه مؤنة فيها معنى العقوبة والكافر أهل لها . وقوله (اعتبارا بالتغلبى) يعنى أن ما كان مأخوذا من المسلم إذا وجب أخذه من الكافر يضعف عليه كصدقة بنى تغلب . وما يمر به الذمى على العاشر وهو أهون من التبديل لأنه تغيير فى الوصف والخراج واجب آخر . وقوله (ثم فى رواية : يصرف مصارف الصدقات ، وفى رواية : يصرف مصارف الخراج) وجه الأولى أن حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالأراضى الخراجية . ووجه الثانية وهى رواية ابن سماعة أن ما يصرف إلى الفقراء هو ما كان لله تعالى بطريق العبادة ، ومال الكافر ليس كذلك فيصرف مصارف الخراج . وقوله (فإن أخذها منه مسلم) أى : إن أخذ الأرض التى باعها المسلم من نصرانى من النصرانى مسلم (بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهى عشرية كما كانت أما الأول) أى الأخذ بالشفعة (فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم)

الخراجية على ما نصوا (قوله وإنما قيد بقوله وقبضها الخ) أقول : فيه بحث ، إذ لا دلالة فى ذلك القيد على ما ذكره ، ألا ترى أنه يأخذها منه مسلم بعد قبضه بالشفعة أو رد عليه .

وأما الثانى فلأنه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن ، ولأن حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد (وإذا كانت لمسلم دار خطة

تصير خراجية إن استقرت فى ملكه ، وإن لم تستقر بل ردّت على البائع بفساد البيع أو بخيار شرط أو رؤية أو استحقها مسلم بشفعته عادت عشرية ولو بعد وضع الخراج لأن هذا الرد فسخ فيجعل البيع كأن لم يكن . وبالاستحقاق بالشفعة تنتقل إلى المسلم الشفيع الصفقة كأنه اشتراها من المسلم ، وكذا إذا ردها بعيب بقضاء لأن للقاضى ولاية الفسخ ، وأما بغير قضاء فهى خراجية لأنه إقالة وهو بيع فى حق غيرهما فصار شراء المسلم من الذمى بعد ماصارت خراجية فتصير على حالها ذكره التمرتاشى ، كما إذا أسلم هو واشتراها منه مسلم آخر ، وفى نوادر : زكاة المبسوط ليس له أن يردها لأن الخراج عيب حدث فيها فى ملكه . وأجيب بأن هذا عيب يرتفع بالفسخ فلا يمنع الرد . وهذا بناء على أن المراد بما فى النوادر ليس له أن يلزمه بالرد بالقضاء للمانع فمنعه بأنه مانع يرتفع بالرد . وهذا للعلم بأن الرد بالتراضى إقالة فلا يمتنع للعيب . هذا التفريع كله على القول بصيرورتها خراجية . وهو قول أبى حنيفة . وقال أبو يوسف : يضاعف عليه عشرها . وقال محمد : هى على حالها عشرية . ثم فى رواية . تصرف مصارف العشر . وفى أخرى : مصارف الخراج . والأقوال الثلاثة بناء على جواز تبقيتها على ملكه . وقال مالك : لاتبقى بل يجبر على إخراجها عنه . وقال الشافعى فى قول : لايجوز البيع أصلا كقوله فيما إذا اشترى الذمى عبدا مسلما . وفى قول : يؤخذ منه العشر والخراج معا . وعن شريك : لاشىء فيها قياسا على السوائم إذا اشتراها ذمى من مسلم . وجه قول الشافعى أن القول بصحة البيع يوجب تقرر العشر ومال الكافر لايصلح له ، فالقول بصحته يستلزم الممتنع . وجه قوله الآخر أن العشر كان وظيفتها فتنتقل إليه بما فيها ثم يجب أن يوظف عليه الخراج لما نذكر فى وجه قول أبى حنيفة فيجبان عليه جميعا . وجه قول مالك أن ماله لايصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة ، ولا يمكن تغييره لتعلق حق الفقراء فيها فيجب إجباره على إخراجها عن ملكه إبقاء لحق الفقراء . وجه قول محمد أن معنى العبادة فى العشر تابع فيمكن إلغاؤه قياسا على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا ألغى فى حق المسلم فتقرر عليه بقاء . وجه قول أبى يوسف أن تضعيف مايؤخذ من المسلم على الذمى ثابت فى الشرع كما إذا مر على العاشر ولم يكن عليه قبله فعلم أن مايؤخذ من المسلم إذا ثبت أخذه من الذمى يضعف عليه . وجه قول أبى حنيفة أنه تعذر التضعيف لأنه إنما يثبت بحكم الصلح أو التراضى كما فى التغلبيين ، وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وإن سلم كونه تابعا فإنه ليس أهلا لشىء منها . والأرض لاتخلو عن وظيفة مقررة فيها شرعا بخلاف السائمة على ماقدمنا ، وبه ينتفى قول شريك فتعين الخراج وهو الأليق بحال الكافر لاشتماله على معنى العقوبة . والحاصل أن هذا مما منع

ولم يتوسط النصرانى . واعترض بأنه لو كان كذلك لما رجع الشفيع بالعيب على المشترى إذا قبضها منه . وأجيب بأنه إنما يرجع عليه لوجود القبض منه كما فى الوكيل بالبيع فإن المشترى يرد المبيع بالعيب على الوكيل لا على الموكل لحصول القبض منه حتى لو كان الشفيع قبضها من البائع ثم وجدها معيبا يردها عليه دون المشترى (وأما الثانى) أى الرد على البائع لفساد البيع (فلأنه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن ولأن حق المسلم) أى البائع (لم ينقطع بهذا الشراء) وهو الفاسد (لكونه مستحق الرد) بفتح الحاء قال (وإذا كانت لمسلم دار خطة) دار خطة كخاتم فضة بالإضافة سماعا ويجوز خطة بالنصب تمييزا كما فى عندى راقود خلا والخطة ماخطه الإمام بالتمليك عند فتح دار الحرب . والبستان كل أرض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة وأشجار على ماسيجىء . ووضع

فجعلها بستانا فعليه العشر) معناه إذا سقاه بماء العشر ، وأما إذا كانت تسقى بماء الخراج ففيها الخراج لأن المؤنة فى مثل هذا تدور مع الماء (وليس على المجوسى فى داره شىء)

بقاء الوظيفة فيه مانع فيندرج فى ذلك الاستثناء السابق . هذا ثم إلى الآن لم يحصل جواب قول مالك أن التغيير إبطال لحق الفقراء بعد تعلقه فلا يجوز والتضعيف أيضا إبطال له لأن مصرف العشر المضاعف مصارف الجزية وإبقاء حقهم غير ممكن لأن ماله غير صالح له . فلما لم يكن فيها إحدى الوظائف الثلاثة ، ولا إخلاؤها مطلقا وجب إجباره على إخراجها ، كما إذا اشترى الذمى عبدا مسلما عندنا يصح ، ويجبر على إخراجه عن ملكه . فإن قلت : فقول الشافعى بعدم الصحة حينئذ أول لأنه تعذرت الوظائف والإخلاء فوجب أن لاتبقى فلا فائدة فى تصحيح العقد ثم الإجبار على الإخراج . فالجواب : أن نفى الفائدة مطلقا ممنوع إذ قد يستتبع فائدة التجارة والاكتساب أو قصد الحبة فى أغراض كثيرة فيجب التصحيح . (قوله فجعلها بستانا) قيد به لأنه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل أكرارا لاشىء فيها . (قوله لأن الوظيفة تدور فى مثله مع الماء) فإذا كان الماء خراجيا ففيها الخراج وإن كانت عشرية فى الأصل سقط عشرها باختطاطها دارا ، وإن سقيت بماء العشر فهى عشرية ، وإن كانت خراجية سقط خراجها بالاختطاط أيضا ، فالوظيفة فى حقه تابعة للماء ، وليس فى جعلها خراجية إذا سقيت بماء الخراج ابتداء توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين السغناقى فى النهاية ، وأيد عدم امتناعه بما ذهب إليه أبو اليسر من أن ضرب الخراج على المسلم ابتداء جائز ، وقول شمس الأئمة لاصغار فى خراج الأراضى إنما الصغار فى خراج الجماجم بل إنما هو انتقال ماتقرر فيه الخراج بوظيفته إليه وهو الماء فإن فيه وظيفة الخراج ، فإذا سقى به انتقل هو بوظيفته إلى أرض المسلم ، كما لو اشترى خراجية ، وهذا لأن المقاتلة هم الذين حموا هذا الماء فثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج . فإذا سقى به مسلم أخذ منه حقهم ، كما أن ثبوت حقهم فى الأرض أعنى خراجها لحمايتهم إياها يوجب مثل ذلك ، وصرح محمد فى أبواب السير من الزيادات : بأن المسلم لايبتدأ بتوظيف الخراج وحمله السرخسى على ما إذا لم يباشر سبب ابتدائه بذلك ليخرج هذا الموضع ، وأنت علمت أن هذا ليس منه . وقوله : الوظيفة فى مثله أى فيما هو ابتداء توظيف على المسلم من هذا ومن الأرض التى أحياها لاكل مالم يتقرر أمره فى وظيفة ، كما فى النهاية بأن الذمى لوجعل دار خطته بستانا أو أحيا أرضا أو رضخت له لشهوده القتال كان فيها الخراج وإن سقاها بماء العشر عند أبى حنيفة رحمه الله (قوله وليس على المجوسى)

هذه المسألة لبيان أن الحكم الأصلى للشىء يتغير بتغير صفته فإنها لو بقيت دارا كما كانت لم يكن فيها شىء سواء كان مالكها مسلما أو ذميا فإذا جعلها بستانا وجب عليه العشر إن سقاه بماء العشر . والخراج إن سقاه بماء الخراج لأن المؤنة فى مثل هذا تدور مع الماء لأن وظيفة الأراضى باعتبار إنزالها وهى إنما تكون بالماء واستشكل هذه المسألة بأن فيها توظيف الخراج على المسلم ابتداء وقد ذكر محمد فى أبواب السير من الزيادات أن المسلم لايبتدأ بتوظيف الخراج ، وأجاب شمس الأئمة بأن معناه أنه لايبتدأ بتوظيف الخراج عليه إذا لم يكن منه صنع يستدعى ذلك وههنا وجد منه ذلك وهو السقى بماء الخراج إذ الخراج يجب حقا للمقاتلة فيختص وجوبه بما حوته المقاتلة ، ألا ترى أن المسلم إذا أحيا أرضا ميتة بإذن الإمام وسقاها بماء الخراج وجب عليه الخراج ، ومعنى قوله فى مثل هذا الأرض التى لم يتقرر أمره على عشر أو خراج وهو احتراز عما إذا كان لمسلم أرض تسقى بماء العشر ، وقد اشتراها ذمى فإن ماءها عشرى وفيه الخراج . وقوله (وليس على المجوسى فى داره شىء) قال شيخ الإسلام رحمه الله : إنما

لأن عمر رضى الله تعالى عنه جعل المساكن عفوا (وإن جعلها بستانا فعليه الخراج) وإن سقاها بماء العشر لتعذر إيجاب العشر إذ فيه معنى القربة فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله ، وعلى قياس قولهما يجب العشر فى الماء العشرى . إلا أن عند محمد رحمه الله عشر واحد . وعند أبى يوسف رحمه الله عشران وقد مرّ الوجه فيه . ثم الماء العشرى ماء السماء والآبار والعيون والبحار التى لا تدخل تحت ولاية أحد ، والماء الخراجى ماء الأنهار التى

قيّده به ليفيد النفى فى غيره من أهل الكتاب بالدلالة لأن المجوس أبعد عن الإسلام بدليل حرمة مناكحتهم وذبائحهم . (قوله لأن عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفوا) هكذا هو مأثور فى القصص وكتب الآثار من غير سند فى كتاب الأموال لأبى عبيد أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه جعل الخراج على الأرضين التى تغلّ والتى تصلح للغلّة من العامرة ، وعطل من ذلك المساكن والدور التى هى منازلهم وتوارثه عنه من غير سند . وحكى عليه إجماع الصحابة . (قوله : وإن سقاها بماء العشر) لأن العشر فيه معنى القربة والكفر ينافيه . وقال التمرتاشى : فيما إذا اتخذ الذمى داره بستانا أو رضخت له أرض أو أحياها فهى خراجية . وإن سقاها بماء العشر . وعلى قياس قولهما ينبغى أن يجب فيهما العشر بخلاف المسلم إذا سقى داره التى جعلها بستانا بماء الخراج حيث يجب الخراج بالاتفاق . وفى شرح الكنز قالوا : ينبغى أن يجب فيها عشران على قياس قول أبى يوسف . وعلى قول محمد عشر واحد كما مر من أصلهما ثم نظر فيه بأن ذلك كان فى أرض استقر فيها العشر . وصار وظيفة لها بأن كانت فى يد مسلم اهـ . وقد قرر هو ثبوت الوظيفة فى الماء وهو حق وعلى هذا فلا يدفع ماذكره المشايخ بما أورده . والله سبحانه أعلم . (قوله ثم الماء العشرى ماء السماء) والعيون والبحار التى لايتحقق ورود يد أحد عليها . وماء الخراج

خصه بالذكر لأنه قيل لعمر رضى الله عنه إن المجوس كثير بالسواد فقال : أعيانى أمر المجوس . وفى القوم عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب » الحديث فلما سمع عمر رضى الله عنه بذلك عمل به وأمر عماله أن يمسحوا أراضيهم وعامرهم فيوظفوا الخراج على أراضيهم وريعهم بقدر الطاقة والريع وعفا عن رقاب دورهم وعن رقاب الأشجار فيها . فلما ثبت العفو فى حقهم مع كونهم أبعد عن الإسلام ثبت فى حق اليهود والنصارى بالطريق الأولى (وإن جعلها بستانا فعليه الخراج وإن سقاه بماء العشر لتعذر إيجاب العشر عليه إذ فيه معنى القربة فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله) ولقائل أن يقول إما أن يكون الاعتبار للماء أو لحال من توضع عليه الوظيفة فإن كان الأول وجب عليه العشر ، وإن كان الثانى ناقض هذا قوله لأن المؤنة فى مثل هذا تدور مع الماء . ووجب على المسلم العشر إذا سقى أرضه بماء الخراج . والجواب أن الاعتبار للماء ولكن قبول المحل شرط وجوب الحكم والكافر ليس بمحل لإيجاب العشر عليه لكونه عبادة . فإن قيل : فكيف كان المسلم محلا لإيجاب الخراج ، وفيه الصغار والمسلم ليس بمحل له . فالجواب أنه لاصغار فى خراج الأراضى إنما هو فى خراج الجماجم ، كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله سلمناه ولكنه ليس بمحل له مطلقا أو إذا لم يظهر منه صنع يقتضيه . والأول ممنوع والثانى مسلم ، ولكنه قد ظهر منه ذلك وهو السقى بماء الخراج كما تقدم . وقوله (وعلى قياس قولهما) يعنى ما مرّ أن الذمى إذا اشترى من مسلم أرضا عشرية وجب عند أبى يوسف عشر مضاعف ، وعند محمد عشر واحد . فعلى قياس قولهما هذا وجب على المجوسى إذا سقى أرضا بماء العشر عند محمد عشر واحد ، وعند أبى يوسف عشران . والوجه من الجانبين قد مر : وكذا الروايتان عن محمد فى المصرف . وقوله (ثم الماء العشرى) بيان للماء العشرى والخراجى وهو ظاهر

شقها الأعاجم ، وماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عشرى عند محمد رحمه الله لأنه لايحميها أحد كالبحار ، وخراجى عند أبى يوسف رحمه الله لأنه يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها (وفى أرض الصبى والمرأة التغلبيين مافى أرض الرجل التغلبى) يعنى العشر المضاعف فى العشرية والخراج الواحد فى الخراجية .

ماء الأنهار التى شقتها الأعاجم كنهر الملك ونهر يزدجرد ، واختلفوا فى سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة هل هى خراجية أولا على ما فى الكتاب ، وهو بناء على أنه هل يرد عليها يد أحد أو لا فعند محمد لا ، وعند أبى حنيفة وأبى يوسف نعم ، فإن السفن يشدّ بعضها إلى بعض حتى تصير جسرا يمرّ عليه كالقنطرة ، وهذا يد عليها فهى خراجية . قيل : ماذكر فى ماء الخراج ظاهر ، فإن ماء الأنهار التى شقتها الكفرة كان لهم يد عليها ثم حويناها قهرا وقررنا يد أهلها عليها كأراضيهم ، وأما فى ماء العشر فليس بظاهر فإن الآبار والعيون التى فى دار الحرب وحويناها قهرا خراجية ، صرحوا بذلك معللين بأنه غنيمة وعللوا العشرية بعدم ثبوت اليد عليها فلم تكن غنيمة ولا يتم هذا إلا فى البحار والأمطار . ثم قالوا فى مائهما : لو سقى كافر بهما أرضه يكون فيها الخراج بل البحار أيضا خراجية على ما ذكرنا من قول أبى حنيفة . وأبى يوسف فلم يبق إلا ماء المطر ، وقد علمت أن الكافر إذا سقى به عليه الخراج ، ولم يختلفوا فيه كاختلافهم فى أرض عشرية اشتراها ذمى ، ولا يخفى أن كون الآبار والعيون التى كانت حين كانت الأرض دار حرب خراجية لاينفى العشرية فى كل عين وبئر ، فإن كثيرا من الآبار والعيون احتفرها المسلمون بعد صيرورة الأرض دار إسلام ، وعلى هذا فيجب التعميم فإن مانراه منها الآن إما معلوم الحدوث بعد الإسلام . وإما مجهول الحال ، أما ثبوت معلومية أنه جاهلى فتعذر ، إذ أكثر ما كان من فعلهم قد دثر وسفته الرياح ولم يبق من ثبوت ذلك إلا قول العوام غير مستندين فيه إلى نبت فيجب الحكم فى كل ما نراه بأنه إسلامى إضافة للحادث إلى أقرب وقتيه

والأنهار التى شقها الأعاجم مثل نهر الملك ويزدجرد ومرورود ، لأن أصل تلك الأنهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجيا ، وصارت الأرض خراجية تبعا . وجيحون نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة ، وسيحون نهر الترك وهو نهر خجند ، ودجلة نهر بغداد ، والفرات نهر الكوفة . قال بعض الشارحين : الآبار والعيون التى حفرت وظهرت فى الأرض العشرية ماؤها عشرى أما التى تكون فى الأرض الخراجية فالماء أيضا خراجى لأن الماء يأخذ حكم الأرض لكونه خارجا منها ، وفيه بحث وهو أنه ذكر أن الأرض العشرية ماتسقى من ماء العشر ، فلوكان ماء العشر من الآبار والعيون مايكون فى الأرض العشرية لم يفد شيئا لتوقف أحدهما على الآخر ، والجواب : أن الأراضى العشرية خمسة أنواع : فأرض العرب كلها عشرية وسيأتى تحديدها . والثانى : كل أرض أسلم أهلها طوعا . والثالث : الأرض التى فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين والرابع : بستان مسلم كان داره فاتخذه بستانا . والخامس : الأرض الميتة التى أحياها مسلم وكانت من توابع الأرض العشرية . ومانحن فيه إنما يتصور فى الرابع . والخامس : فإن المسلم إذاكان له دار فى أرض العرب أو فى الأرض التى أسلم أهلها طوعا أو التى فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فجعلها بستانا وسقى بماء آبارها أو العيون التى فيها وجب العشر . وإن كانت الدار لمجوسى . والمسألة بحالها فعلى ما ذكر من اختلافهم فى وجوب الخراج أو العشر الواحد أو المضاعف وعلى هذا إذا أحيا

(قوله فلوكان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون فى الأرض العشرية لم يفد شيئا) أقول : قوله ما يكون خبر كان فى قوله فلوكان ،

لأن الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة ، ثم على الصبى والمرأة إذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك إذا كانا منهم قال : (وليس فى عين القير والنفط فى أرض العشر شىء) لأنه ليس من أنزال الأرض وإنما هو عين فوارة كعين الماء (وعليه فى أرض الخراج خراج) وهذا (إذا كان حريمه صالحا للزراعة) لأن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة .

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لايجوز

المتمكنين ويكون ظهور القسمين بالنسبة إلى سقى المسلم مالم تسبق فيه وظيفة والله أعلم . (قوله فى عين القير) هو الزفت ويقال القار ، والنفط دهن يعلو الماء . (قوله وهذا إذا كان حريمها صالحا للزراعة) ثم يمسح موضع القير فى رواية تبعا : وفى رواية لايمسح لأنها لاتصلح للزراعة .

[فرع] لايجمع على مالك أرض عشر وخراج ، لما روى أبوحنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله ابن مسعود . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لايجمع على مسلم عشر وخراج فى أرض » ولإجماع الصحابة إذ قد فتحوا السواد ولم ينقل عنهم قط جمعهما على مالك .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لايجوز)

أرضا مواتا . وقوله (لأن الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة) أى على تضعيف مايجب على المسلمين من العبادة أو مافيه معناها . (دون المؤنة المحضة) أى الخالية عن معنى العبادة كالخراج فمن وجب عليه من المسلمين شىء من ذلك وجب على بنى تغلب ضعفه . (وعلى الصبى والمرأة إذا كان من المسلمين العشر فيضعف ذلك إذا كانا منهم) . وقوله (وليس فى عين القير والنفط) القير هو الزفت والقار لغة فيه والنفط بفتح النون وكسرها وهو أفصح دهن يكون على وجه الماء فى العين وكلامه واضح. وقوله (وعليه فى أرض الخراج خراج) يجوز أن يكون معناه وعلى عين القير والنفط خراج بأن يمسح موضع القير . (إذا كان حريمها صالحا للزراعة لأن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة) فيكون موضع العين تابعا للأرض وهو اختيار بعض المشايخ . ويجوز أن يكون معناه : وعلى الرجل فى عين القير والنفط فى أرض الخراج خراج - يعنى فى حريمها - إذا كان صالحا للزراعة . ولا يمسح موضع العين لأنه لايصلح للزراعة . وهو رواية ابن سماعة عن محمد . وهو مختار أبى بكر الرازى لأن حريمه فى الأصل صالح لها وإنما عطله صاحبه لحاجته . وهو تحصيل مايحصل به فيه . ومنهم من قال لاخراج فيها ولا على ما حولها لأنها لاتصلح للزراعة كالأرض السبخة وما لا يبلغها الماء . وكأن المصنف اختار قول أبى بكر الرازى رحمه الله .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لايجوز)

لما ذكر الزكاة وما يلحقها من خمس المعادن وعشر الزروع احتاج إلى بيان من تصرف إليه هذه الأشياء

وقوله لم يقد جواب قوله فلو كان .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لايجوز)

قال رحمه الله (الأصل فيه قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء والمساكين ») الآية . فهذه ثمانية أصناف ، وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لأن الله تعالى أعز الإسلام وأغنى عنهم)

(قوله الأصل فيه) أى فيمن يجوز الدفع إليه ومن لا (قوله تعالى ـ إنما الصدقات للفقراء ـ الآية) فمن كان من هؤلاء الأصناف كان مصرفا ومن لا فلا لأن إنما تفيد الحصر فيثبت النفى عن غيرهم . (قوله سقط منها المؤلفة قلوبهم) كانوا ثلاثة أقسام : قسم كفار كان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليتألفهم على الإسلام ، وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم ، وقسم أسلموا وفيهم ضعف فى الإسلام ، فكان يتألفهم ليثبتوا ، ولا حاجة إلى إيراد السؤال القائل كيف يجوز صرف الصدقة إلى الكفار . وجوابه : أنه كان من جهاد الفقراء فى ذلك الوقت أو من الجهاد لأنه تارة بالسنان ومرة بالإحسان لأن الذى إليه نصب الشرع إذا نص على الصرف إليهم وبين النبى صلى الله عليه وسلم من هم بالإعطاء كان هذا هو المشروع والأسئلة على ما يجتهد فيه باعتبار نبوّ عن المنصوص أو القواعد التى تعطيها العمومات حتى يجاب بما يفيد إدراجها فى نصوص الشارع أو قواعده المفادة بالعمومات أو باللوازم لأحدهما فكيف بما هو نفس المنصوص عليه . فإن قلت : السؤال معناه طلب حكمة المشروع المنصوص . قلنا : لو كان كذلك كان جوابه بنفس ما عللنا به إعطاء الأقسام الثلاثة لا بما أجابوا به فتأمل مستعينا . ثم روى الطبرى فى تفسيره فى قوله تعالى ـ إنما الصدقات للفقراء ـ الآية بإسناده عن يحيى بن أبى كثير قال « المؤلفة قلوبهم من بنى أمية سفيان بن حرب ، ومن بنى مخزوم الحرث بن هشام ، وعبد الرحمن بن يربوع ، ومن بنى جمح صفوان بن أمية ، ومن بنى عامر بن لؤى سهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد العزى ، ومن بنى أسد بن عبد العزى حكيم بن حزام ، ومن بنى هاشم أبوسفيان بن الحرث بن عبد المطلب ، ومن فزارة عيينة بن حصن ، ومن بنى تميم الأقرع بن حابس ، ومن بنى نصر مالك بن عوف ، ومن بنى سليم العباس بن مرداس ، ومن ثقيف العلاء بن حارثة [1] أعطى النبى صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة ناقة إلا عبد الرحمن بن يربوع ، وحويطب بن عبد العزى ، فإنه أعطى كل رجل منهما خمسين » وأسند أيضا قال عمر بن الخطاب حين جاء عيينة بن حصن ـ الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ـ يعنى ليس اليوم مؤلفة . وأخرج ابن أبى شيبة عن الشعبى إنما كانت المؤلفة على عهد

فشرع فى بيانه فى هذا الباب (الأصل فيه) أى فيمن يجوز الصرف إليه (قوله تعالى ـ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ـ الآية فهذه ثمانية أصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم)وهم كانوا ثلاثة أنواع نوع كان يتألفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلموا ويسلم قومهم بإسلامهم ، ونوع منهم أسلموا لكن على ضعف فيزيد تقريرهم لضعفهم ، ونوع منهم لدفع شرّهم وهم مثل عيينة بن حصن ، والأقرع بن حابس ، والعباس بن مرداس ، وكان هؤلاء رؤساء قريش لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم خوفا منهم ، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لايخافون أحدا إلا الله وإنما أعطاهم خشية أن يكبهم الله على وجوههم فى النار ، ثم سقط ذلك فى خلافة الصديق رضى الله عنه . روى أنهم استبدلوا الخط لنصيبهم فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه فبذل لهم ، وجاءوا إلى عمر رضى الله عنه فاستبدلوا خطه فأبى ومزق خط أبى بكر رضى الله عنه ، وقال : هذا شىء كان يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تأليفا لكم ، فأما اليوم فقد أعزّ الله الإسلام وأغنى عنكم ، فإن ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم

---

(١) سقط هنا من الحديث ومن بنى سهم عدى بن قيس كما أثبته السيوطى فى الدر المنثور اه مصححه .

وعلى ذلك انعقد الإجماع

النبي صلى الله عليه وسلم فلما ولى أبو بكر انقطعت. (قوله على ذلك انعقد الإجماع) أى إجماع الصحابة فى خلافة أبى بكر، فإن عمر ردهم، وقال ماذكرنا لعيينة وقيل جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضا إلى أبى بكر فكتب له الخط، فزقه عمر وقال: هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألفكم على الإسلام، والآن فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف، فرجعوا إلى أبى بكر فقالوا: الخليفة أنت أم عمر؟ فقال: هو إن شاء، ووافقه فلم ينكر أحد من الصحابة مع مايتبادر منه من كونه سببا لإثارة الثائرة أو ارتداد بعض المسلمين فلولا اتفاق عقائدهم على حقيقته وأن مفسدة مخالفته أكثر من المفسدة المتوقعة لبادروا لإنكاره نعم يجب أن يحكم على القول بأنه لا إجماع إلا عن مستند علمهم بدليل أفاد نسخ ذلك قبل وفاته أو أفاد تقييد الحكم بحياته عليه الصلاة والسلام أو على كونه حكما مغيا بانتهاء علته. وقد اتفق انتهاؤها بعد وفاته أومن آخر عطاء أعطاهموه حال حياته أما مجرد تعليله بكونه معالا بعلة انتهت فلايصلح دليلا يعتمد فى نفى الحكم المعلل لما قدمناه من قريب فى مسائل الأرض من أن الحكم لايحتاج فى بقائه إلى بقاء علته لثبوت استغنائه فى بقائه عنها شرعا لما علم فى الرق والاضطباع والرمل فلا بد فى خصوص محل يقع فيه الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على أن هذا الحكم مما شرع مقيدا ثبوته بثبوتها. غير أنه لايلزمنا تعيينه فى محل الإجماع بل إن ظهر وإلا وجب الحكم بأنه ثابت على أن الآية التى ذكرها عمر رضى الله عنه تصلح لذلك وهى قوله تعالى ـ الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ـ. والمراد بالعلة فى قولنا حكم مغيا بانتهاء علته العلة الغائية. وهذا لأن الدفع للمؤلفة هو العلة للإعزاز إذ يفعل الدفع ليحصل الإعزاز فإنما انتهى ترتب الحكم الذى هو الإعزاز على الدفع الذى هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع الآن للمؤلفة تقريرا لما كان فى زمنه عليه الصلاة والسلام لانسخ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو فى عدم الدفع. لكن لايخفى أن هذا لاينفى النسخ لأن

السيف، فعادوا إلى أبى بكر فقالوا: أنت الخليفة أو عمر؟ بذلت لنا الخط ومزقه عمر، فقال: هو إن شاء ولم يخالفه (وعلى ذلك انعقد الإجماع) واختلف كلام القوم فى وجه سقوطه بعد النبى صلى الله عليه وسلم بعد ثبوته بالكتاب إلى حين وفاته عليه الصلاة والسلام، فمنهم من ارتكب جواز نسخ ماثبت بالكتاب بالإجماع بناء على أن الإجماع حجة قطعية كالكتاب، وليس بتصحيح من المذهب. ومنهم من قال: هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار، ويرد بأن الحكم فى البقاء لايحتاج إلى علته كما فى الرمل والاضطباع فى الطواف وقد تقدم، فانتهاؤها قد لايستلزم انتهاءه. وفيه بحث قررناه فى التقرير. وقال شيخ شيخى العلامة علاء الدين عبد العزيز رحمهما الله: والأحسن أن يقال هذا تقرير لما كان فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام من حيث المعنى، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضعفه فى ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر، فكان الإعزاز فى الدفع. فلما تبدل الحال بغلبة أهل الإسلام صار الإعزاز فى المنع فكان الإعطاء فى ذلك الزمان والمنع فى هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود وهو باق على حاله فلم يكن نسخا: كالمتيمم وجب عليه استعمال التراب للتطهر لأنه آلة متعينة لحصول التطهر عند عدم الماء، فإذا تبدل حاله بوجدان الماء سقط الأول ووجب استعمال الماء لأنه صار متعينا لحصول المقصود، ولا يكون هذا نسخا للأول فكذا هذا. وهو نظير إيجاب الدية على العاقلة فإنها كانت واجبة على العشيرة فى زمنه صلى الله عليه وسلم وبعده على أهل

(قوله فعادوا إلى أبى بكر رضى الله عنه فقالوا أنت الخليفة أو عمر، بذلت لنا الخط ومزقه، عمر فقال: هو إن شاء الله) أقول: يعنى هو الخليفة إن شاء الله.

(والفقير من له أدنى شيء والمسكين من لاشيء له) وهذا مروى عن أبى حنيفة رحمه الله ، وقد قيل على العكس ولكل وجه

إباحة الدفع إليهم حكم شرعى كان ثابتا وقد ارتفع ، وغاية الأمر أنه حكم شرعى هو علة لحكم آخر شرعى فنسخ الأول لزوال علته (قوله والفقير من له أدنى شيء) وهو مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق فى الحاجة والمسكين من لاشيء له فيحتاج للمسألة لقوته أو ما يوارى بدنه ويحل له ذلك بخلاف الأول حيث لاتحل المسألة له فإنها لاتحل لمن يملك قوت يومه بعد سترة بدنه ، وعند بعضهم : لاتحل لمن كان كسوبا أو يملك خمسين درهما ، ويجوز صرف الزكاة لمن لاتحل له المسألة بعد كونه فقيرا ولايخرجه عن الفقر ملك نصب كثيرة غيرنامية إذا كانت مستغرقة بالحاجة . ولذا قلنا : يجوز للعالم وإن كانت له كتب تساوى نصبا كثيرة على تفصيل ماقدمناه فيها إذا كان محتاجا إليها للتدريس أو بالحفظ أو التصحيح . ولو كانت ملك عامى وليس له نصاب نام لايحل دفع الزكاة له لأنها غير مستغرقة فى حاجته فلم تكن كثياب البذلة ، وعلى هذا جميع آلات المحترفين إذا ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره . والحاصل أن النصب ثلاثة : نصاب يوجب الزكاة على مالكه وهو النامى خلقة أو إعدادا وهو سالم من الدين . ونصاب لايوجبها وهو ماليس أحدهما فإن كان مستغرقا بحاجة مالكه حل له أخذها وإلا حرمت عليه كثياب تساوى نصابا لايحتاج إلى كلها أو أثاث لايحتاج إلى استعماله كله فى بيته وعبد وفرس لايحتاج إلى خدمته وركوبه ودار لايحتاج إلى سكنها ، فإن كان محتاجا إلى ماذكرنا حاجة أصلية فهو فقير يحل دفع الزكاة إليه وتحرم المسألة عليه ونصاب يحرم المسألة وهو ملك قوت يومه أو لايملكه لكنه يقدر على الكسب أو يملك خمسين درهما على الخلاف فى ذلك (قوله ولكل وجه) وجه كون الفقير أسوأ حالا قوله تعالى ـ أما السفينة فكانت لمساكين ـ أثبت للمساكين سفينة . وأجيب بأنها لم تكن لهم بل هم أجراء فيها أو عارية لهم أو قيل لهم مساكين ترحما . وقوله عليه الصلاة والسلام « اللهم احينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين » مع ماروى أنه تعوذ بالله من الفقر وجوابه أن الفقر المتعوذ منه ليس إلا فقر النفس لما صح أنه كان يسأل العفاف والغنى . والمراد منه غنى النفس لاكثرة الدنيا ، فلا دليل على أن الفقير أسوأ حالا من المسكين ، ولأن الله تعالى قدمهم فى الآية على المساكين فدل على زيادة الاهتمام بهم . وذلك مظنة زيادة حاجتهم . وقد يمنع بأنه قدم العاملين على الرقاب مع أن حالهم أحسن ظاهرا وأخر فى سبيل الله وابن السبيل مع الدلالة على زيادة تأكيد الدفع إليهم حيث أضاف إليهم بلفظة فى فدل أن التقديم لاعتبار آخر غير زيادة الحاجة ، والاعتبارات المناسبة لاتدخل تحت ضبط خصوصا من علام الغيوب . ولأن الفقير بمعنى المفقور وهو المكسور الفقار فكان أسوأ حالا ، ومنع بجواز كونه

الديوان . لأن الإيجاب على العاقلة بسبب النصرة والانتصار فى زمنه صلى الله عليه وسلم كان بالعشيرة وبعده صلى الله عليه وسلم بأهل الديوان فإيجابها على أهل الديوان بعده عليه الصلاة والسلام لم يكن نسخا بل كان تقريرا للمعنى الذى وجبت الدية لأجله وهو الانتصار ، فكذا هذا وهو كلام حسن . وقوله (والفقير من له أدنى شيء) ظاهر . وقوله (ولكل وجه) أما وجه الأول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالا من الفقير فقوله تعالى ـ أو مسكينا ذا متربة ـ أى لاصقا بالتراب من الجوع والعرى . وأما وجه من قال بالثانى وهو أن الفقير أسوأ حالا من المسكين فقوله تعالى ـ أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر ـ والفائدة تظهر فى الوصايا والأوقاف والنذور لا فى

(قوله أما وجه الأول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالا من الفقير فقوله تعالى ـ ومسكينا ذا متربة ـ أى لاصقا بالتراب من الجوع والعرى)

ثم هما صنفان أو صنف واحد سنذكره فى كتاب الوصايا إن شاء الله تعالى . (والعامل يدفع إليه الإمام إن عمل بقدر عمله فيعطيه مايسعه وأعوانه غير مقدّر بالثمن) خلافا للشافعى رحمه الله

من فقرت له فقرة من مالى : أى قطعة منه فيكون له شىء وقول الشاعر :

هل لك فى أجر عظيم تؤجره تعين مسكينا كثيرا عسكره

عشر شياه سمعه و بصره

عورض بقول الآخر :

أما الفقير الذى كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد

يقال ماله سبد ولا لبد أى شىء وأصل السبد الشعر كذا فى ديوان الأدب ، وقول الأول عشر شياه سمعه الخ لم يستلزم أنها مملوكته هى سمعه لجواز عشر تحصل له تكون سمعه فيكون سائلا من المخاطب عشر شياه يستعين بها على عسكره أى عياله ويؤجر فيها المخاطب الدافع لها . وجه الأخرى قوله تعالى ـ أو مسكينا ذا متربة ـ أى ألصق جلده بالتراب محتفرا حفرة جعلها إزاره لعدم مايواريه أو ألصق بطنه به للجوع . وتمام الاستدلال به موقوف على أن الصفة كاشفة والأكثر خلافه فيحمل عليه فتكون مصنفة وخص هذا الصنف بالحض على إطعامهم كما خص اليوم بكونه ذا مسغبة : أى مجاعة لقحط وغيره . ومن تخصيص اليوم علمنا أن المقصود فى هذه الآية الحض على الصدقة فى حال زيادة الحاجة زيادة حض . وقوله عليه الصلاة والسلام « ليس المسكين الذى ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان . ولكن المسكين الذى لايعرف ولايفطن له فيعطى ولا يقوم فيسأل الناس » متفق عليه . فمحمل الإثبات أعنى قوله « ولكن المسكين الذى لايعرف فيعطى » مراد معه وليس عنده شىء فإنه نفى المسكنة عمن يقدر على لقمة ولقمتين بطريق المسألة وأثبتها لغيره فهو بالضرورة من لايسأل مع أنه لايقدر على اللقمة واللقمتين لكن المقام مقام مبالغة فى المسكنة ، ولذا صرح المشايخ فى عرض أن المراد ليس الكامل فى المسكنة . وعلى هذا فالمسكنة المنفية عن غيره هى المسكنة المبالغ فيها لامطلق المسكنة وحينئذ لايفيد المطلوب . الثالث : وضع الاشتقاق وهو السكون يفيد المطلوب كأنه عجز عن الحركة فلا يبرح . (قوله ثم هما صنفان أو صنف واحد) ثمرته فى الوصايا والأوقاف إذا أوصى بثلثه لزيد وللفقراء والمساكين أو وقف فلزيد ثلث الثلث ولكل ثلثه على قول أبى حنيفة . وعلى قول أبى يوسف لفلان نصف الثلث ، وللفريقين نصفه ، بناء على جعلهما صنفا واحدا . والصحيح قول أبى حنيفة ذكره فخر الإسلام . (قوله فيعطيه مايسعه وأعوانه) من كفايتهم بالوسط إلا إن استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف

الزكاة فإن صرفها إلى صنف واحد جائز عندنا (ثم هما صنفان أو صنف واحد سنذكره فى كتاب الوصايا إن شاء الله تعالى) روى عن أبى يوسف رحمه الله أنه قال : هما صنف واحد حتى قال فيمن أوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين إن لفلان نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر . وقال أبو حنيفة : لفلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين وهو الصحيح كذا ذكره فخر الإسلام لأنه عطف وهو يقتضى المغايرة (وقوله والعامل يدفع إليه الإمام) العامل هو الذى يبعثه الإمام لجباية الصدقات (فيعطيه مايسعه) أى يكفيه (وأعوانه) مدة ذهابهم وإيابهم لأنه فرّغ نفسه لهذا العمل ، وكل من فرّغ نفسه لعمل من أمور المسلمين يستحق على ذلك رزقا كالقضاة والمقاتلة ، وليس ذلك على وجه الإجارة لأنها لاتكون إلا على عمل معلوم أو مدة معلومة وأجرته معلومة ولم يقدّر ذلك بالثمن خلافا للشافعى رحمه الله فإنه يقدر بذلك لأن التسمية تقتضى المساواة فى الأصل فيكون بيانا لحصته ، وفيه نظر لأن التسمية إن اقتضت ذلك

أقول : لايجوز أن يكون قوله تعالى ـ ذا متربة ـ صفة كاشفة لمسكين بل يكون قيدا له فليتأمل (قوله لأن التسمية تقتضى المساواة) أقول :

لأن استحقاقه بطريق الكفاية . ولهذا يأخذ وإن كان غنيا إلا أن فيه شبهة الصدقة فلا يأخذها العامل الهاشمى تنزيها لقرابة الرسول عليه الصلاة والسلام عن شبهة الوسخ ، والغنىّ لا يوازيه فى استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة فى حقه . قال (وفى الرقاب يعان المكاتبون منها فى فك رقابهم) وهو المنقول (والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه) وقال الشافعى رحمه الله من تحمل غرامة فى إصلاح ذات البين وإطفاء الثائرة بين القبيلتين

لأن التنصيف عين الإنصاف . وتقدير الشافعى بالثمن بناء على وجوب صرف الزكاة إلى كل الأصناف وهم ثمانية إنما يتم على اعتبار عدم سقوط المؤلفة قلوبهم . ولو هلك المال قبل أن يأخذ لم يستحق شيئا لأن استحقاقه فيما عمل فيه كالمضارب إذا هلك المال بعد ظهور الربح (قوله فلم تعتبر الشبهة) أى شبهة الصدقة فى حق الغنى كما اعتبر فى حق الهاشمى لأنه لا يوازى الهاشمى فى استحقاق الكرامة ومنع الهاشمى من العمالة صريح فى الحديث الذى سيأتى ونبهك عليه إن شاء الله تعالى (قوله وهو المنقول) أخرج الطبرى فى تفسيره من طريق محمد بن إسحاق عن الحسن بن دينار عن الحسن البصرى أن مكاتبا قام إلى أبى موسى الأشعرى وهو يخطب يوم الجمعة فقال له : أيها الأمير حثّ الناس علىّ ، فحثّ عليه أبو موسى ، فألقى الناس عليه ، هذا يلقى عمامة وهذا يلقى ملاءة وهذا يلقى خاتما حتى ألقى الناس عليه سوادا كثيرا . فلما رأى أبو موسى ما ألقى عليه قال : اجمعوه ، ثم أمر به فبيع ، فأعطى المكاتب مكاتبته ثم أعطى الفضل فى الرقاب ولم يرد على الناس . وقال : إن هذا الذى أعطوه فى الرقاب . وأخرج عن الحسن البصرى ، والزهرى ، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم قالوا : فى الرقاب هم المكاتبون . وأما ما روى « أن رجلا جاء إلى النبىّ صلى الله عليه وسلم فقال : دلنى على عمل يقربنى إلى الجنة ويباعدنى من النار ، فقال : أعتق النسمة ، وفك الرقبة ، فقال : أو ليسا سواء ؟ قال لا عتق الرقبة [1] أن تنفرد بعتقها ، وفك النسمة أن تعين فى ثمنها » رواه أحمد وغيره . فقيل ليس فيه ما يستلزم كون هذا هو معنى وفى الرقاب المذكور فى الآية (قوله والغارم من لزمه دين) أو له دين على الناس لا يقدر على أخذه وليس عنده نصاب فاضل فى الفصلين ، ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت أعطاها لا يجوز وإن كانت بحيث لا يعطى لو طلبت جاز (قوله وقال الشافعى : هو من تحمل الخ) فيأخذ وإن كان غنيا وعندنا لا يأخذ إلا إذا لم

فسهم المؤلفة قلوبهم سقط بالإجماع فلم تبق الأسهم ثمانية حتى يكون له الثمن . وأجيب بأن المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار ، والساقط سهم الكفار فقط فكانت الأسهم ثمانية . وقوله (لأن استحقاقه بطريق الكفاية) أى لا بطريق الصدقة ، ألا ترى أن صاحب الزكاة إذا دفعها للإمام لم يستحق العامل شيئا ويأخذ وإن كان غنيا . فإن قيل : لو كان كذلك لجاز أخذها للهاشمى . أجاب بقوله (إلا أن فيه شبهة الصدقة) نظرا إلى سقوط الزكاة عن ذمة المؤدى (فلا يأخذها العامل الهاشمى تنزيها لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الوسخ والغنىّ لا يوازيه) أى الهاشمى (فى استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة فى حقه) وقوله (وهو المنقول) يعنى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه روى « أن رجلا قال : يارسول الله دلنى على عمل يدخلنى الجنة . قال : فك الرقبة وأعتق النسمة . قال : أو ليسا سواء يارسول الله ؟ قال : فك الرقبة أن تعين فى عتقه » . وقوله (ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه) لأنه إذا ملك نصابا كان غنيا وإذا لم يملك وما فى يده مستحق بالدين وجوده وعدمه سواء كان فقيرا . وقوله (فى إصلاح ذات البين)

الظاهر أن يقال لأن القسمة الخ (قوله وأجيب بأن المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار والساقط سهم الكفار فقط) أقول : يعنى عند الشافعى رحمه الله ، وفيه بحث بل سقط سهم الكل ، ألا ترى إلى قول عمر رضى الله عنه . فإن ثبتم على الإسلام . والجواب أن للشافعى فى مسلمى

---

(١) قول صاحب الفتح (عتق الرقبة الخ) كذا فى الأصول التى بيدنا وليحرر لفظ الحديث اهـ مصححه .

(وفى سبيل الله منقطع الغزاة عند أبى يوسف رحمه الله) لأنه هو المتفاهم عند الإطلاق (وعند محمد رحمه الله منقطع الحاج) لما روى أن رجلا جعل بعيرا له فى سبيل الله ، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل عليه الحاج. ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا لأن المصرف هو الفقراء وابن السبيل من كان له مال فى وطنه) وهو فى مكان لاشىء له فيه. قال: (فهذه جهات الزكاة. فللمالك أن يدفع إلى كل واحد منهم ،

يفضل له بعد ماضمنه قدر نصاب . والنائرة بالنون (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام « أمر رجلا » الخ) أخرج أبو داود فى باب العمرة عن أبى عبد الرحمن قال: أمرنى رسول مروان الذى أرسل إلى أم معقل . فساقه إلى أن ذكر قالت يارسول الله إن علىّ حجة ولأبى معقل بكرا . قال أبو معقل: جعلته فى سبيل الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعطها فلتحج عليه فإنه فى سبيل الله . فأعطاها البكر » وإبراهيم بن مهاجر متكلم فيه . . وفى بعض طرقه أنه كان بعد وفاة أبى معقل . ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها . اعتمرى عليه . ثم فيه نظر لأن المقصود ماهو المراد بسبيل الله المذكور فى الآية. والمذكور فى الحديث لايلزم كونه إياه لجواز أنه أراد الأمر الأعم . وليس ذلك المراد فى الآية بل نوع مخصوص . وإلا فكل الأصناف فى سبيل الله بذلك المعنى . ثم لايشكل أن الخلاف فيه لايوجب خلافا فى الحكم للاتفاق على أنه إنما يعطى الأصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطى اتفاقا (قوله ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا) يشعر بالخلاف . وسنذكر الخلاف من قريب (قوله وابن السّبيل) هو المسافر سمى به لثبوته فى السبيل . وهو الطريق فيجوز له أن يأخذ

أى الصلح بين المتعاديين لزوال الاختلاف وحصول الائتلاف . والنائرة العداوة والشحناء وقوله (منقطع الغزاة) أى فقراء الغزاة وكذلك المراد بمنقطع الحاج فقراؤهم المنقطع بهم (ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا لأن المصرف هو الفقراء) لقوله صلى الله عليه وسلم « خذها من أغنيائهم وردها فى فقرائهم » وقال الشافعى: يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم « لاتحل الصدقة لغنىّ إلا لخمسة . من جملتهم الغزاة فى سبيل الله » وتأويله الغنىّ بقوّة البدن ومعناه: أن المستغنى بكسبه لقوّة بدنه لايحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازيا فيحل له لاشتغاله بالجهاد عن الكسب . وذكر تلك الخمسة فى التجنيس فقال: لاتحل الصدقة لغنى إلا لخمسة الغازى والعامل عليها . والغارم . ورجل اشتراها بماله . ورجل تصدّق بها على المسكين فأهداها المسكين إليه . وذكر فى المصابيح وفى رواية « وابن السبيل » . فإن قيل: قوله وفى سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة أو منقطع الحاج لأنه إما أن يكون له فى وطنه مال أو لا فإن كان فهو ابن السبيل ، وإن لم يكن فهو فقير فمن أين يكون العدد سبعة . أجيب بأنه فقير إلا أنه ازداد فيه شىء آخر سوى الفقر وهو الانقطاع فى عبادة الله من جهاد أو حج فلذلك غاير الفقير المطلق فإن المقيد يغاير المطلق لا محالة . ويظهر أثر التغاير فى حكم آخر أيضا وهو زيادة التحريض والترغيب فى رعاية جانبه التى استفيدت من العدول عن اللام إلى كلمة فى . فإن فى ذلك إيذانا بأنهم أرسخ فى استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكرهم لأن فى الظرفية تنبيها على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات . وإذا كان كذلك لم تنتقص المصارف عن السبعة وفيه تأمل . وقوله (فهذه جهات الزكاة) يعنى أنهم مصارف الصدقات لامستحقوها عندنا حتى يجوز الصرف إلى واحد منهم: وقال الشافعى رحمه الله: هم المستحقون لها حتى لايجوز مالم يصرف إلى

المؤلفة أربعة أقوال: فى قول يعطون من الصدقات كما كان (قوله وتأويله ، إلى قوله: لايحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازيا الخ) أقول:

وله أن يقتصر على صنف واحد) وقال الشافعي رحمه الله لايجوز إلا أن يصرف إلى ثلاثة من كل صنف . لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق . ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق ، وهذا لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى ، وبعلة الفقر صاروا مصارف

وإن كان له مال في وطنه لايقدر عليه للحال ، ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته ، والأولى له أن يستقرض إن قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الأداء ، وألحق كل من هو غائب عن ماله وإن كان في بلده ولا يقدر عليه به ، ولا يلزم ابن السبيل التصدق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير إذا استغنى والمكاتب إذا عجز وعندهما من مال الزكاة لايلزمهما التصدق (قوله وله أن يقتصر على صنف واحد) وكذا له أن يقتصر على شخص واحد (قوله بحرف اللام للاستحقاق) وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب أن يصرف إلى ثلاثة من كل صنف وإن كان محلى باللام لأن الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فتبقى الجمعية على حالها . قلنا : حقيقة اللام الاختصاص الذى هو المعنى الكلي الثابت في ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون مجردا ، فحاصل التركيب إضافة الصدقات العام الشامل لكل صدقة متصدق إلى الأصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد بمعنى أنهم أجمعين أخص بها كلها ، وهذا لايقتضى لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على أفراد كل صنف ، غير أنه استحال ذلك فلزم أقل الجمع منه ، بل أن الصدقات كلها للجميع أعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد فرد لو أمكن ، أو كل صدقة جزئية لطائفة أو لواحد . وأما على اعتبار أن الجمع إذا قوبل بالجمع أفاد من حيث الاستعمال العربي انقسام الآحاد على الآحاد نحو - جعلوا أصابعهم في آذانهم - وركب القوم دوابهم ، فالإشكال أبعد حينئذ إذ يفيد أن كل صدقة لواحد ، وعلى هذا الوجه لا حاجة إلى نفي أنها للاستحقاق بل مع كونها له يجيء هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف ، إلا أنهم صرحوا بأن المستحق هو الله سبحانه غير أنه أمر بصرف استحقاقه إليهم على إثبات الخيار للمالك في تعيين من يصرفه إليه فلا تثبت حقيقة الاستحقاق لواحد إلا بالصرف إليه إذ قبله لاتعين له ولا استحقاق إلا لمعين . وجبر الإمام لقوم علم أنهم لايؤدون الزكاة على إعطاء الفقراء ليس إلا للخروج عن حق الله تعالى لا لحقهم ، ثم رأينا المروى عن الصحابة نحو ماذهبنا إليه ، رواه البيهقي عن ابن عباس ، وابن أبي شيبة عن عمر . وروى الطبري في هذه الآية : أخبرنا عمران بن عيينة عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء والمساكين - الآية ، قال : في أي صنف وضعته

الأصناف السبعة من كل صنف ثلاثة وهم أحد وعشرون (لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق) لكونها موضوعة للتمليك (ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق) وقال ابن عباس رضى الله عنهما : المراد به بيان المصارف فإلى أيها صرفت أجزأك كما أن الله تعالى أمرنا باستقبال الكعبة فإذا استقبلت جزءا منها كنت ممتثلا للأمر . ألا ترى أن الله تعالى ذكر الأصناف بأوصاف تنبيء عن الحاجة ، فعرفنا أن المقصود سد خلة المحتاج فصاروا صنفا واحدا في التحقيق . وقوله (وهذا) أى ماذكرنا أن الإضافة إليهم لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق (لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى وبعلة الفقر) أى الحاجة (صاروا مصارف) لما ذكرنا أنه تعالى

أنت خبير بأنه لاطلب للصدقة في الغني المهدى إليه ، ففي هذا التأويل كلام (قوله وهم أحد وعشرون) أقول : مخالف لما سبق من الشارح فكانت الأسهم ثمانية . وجوابه أن ذلك أيضا قول منه (قوله لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق لكونها موضوعة للتمليك) أقول : الاستحقاق أحد معاني اللام ، ذكره ابن هشام (قوله تنبيء عن الحاجة الخ) أقول : ممنوع في العامل والمؤلفة

فلا يبالى باختلاف جهاته . والذى ذهبنا إليه مروىّ عن عمر وبن عباس رضى الله عنهم (ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذمى) لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه « خذها من أغنيائهم وردها فى فقرائهم » . قال (ويدفع ماسوى ذلك من الصدقة) وقال الشافعى رحمه الله: لايدفع وهو رواية عن أبى يوسف رحمه الله اعتبارا بالزكاة . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « تصدقوا على أهل الأديان كلها »

أجزأك اهـ . أخبرنا جرير عن ليث عن عطاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ـ إنما الصدقات للفقراء ـ الآية ، قال : أيما صنف أعطيته من هذا أجزأ عنك . حدثنا حفص عن ليث عن عطاء عن عمر أنه كان يأخذ الفرض من الصدقة فيجعله فى صنف واحد . وروى أيضا عن الحجاج بن أرطاة عن المنهال بن عمرو عن زرّ بن حبيش عن حذيفة أنه قال : إذا وضعتها فى صنف واحد أجزأك ، وأخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبير : وعطاء بن أبى رباح وإبراهيم النخعى ، وأبى العالية وميمون بن مهران بأسانيد حسنة . واستدل ابن الجوزى فى التحقيق بحديث معاذ فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ، والفقراء صنف واحد . وفيه نظر تسمعه قريبا . وقال أبو عبيد فى كتاب الأموال : ومما يدل على صحة ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم أتاه بعد ذلك مال ، فجعله فى صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قسم فيهم الذهيبة التى بعث بها معاذ من اليمن ، وإنما تؤخذ من أهل اليمن الصدقة ، ثم أتاه مال آخر فجعله فى صنف آخر ، وهم الغارمون فقال لقبيصة بن المخارق حين أتاه ، وقد تحمل حمالة « ياقبيصة أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها » . وفى حديث سلمة بن صخر البياضى أنه أمر له بصدقة قومه . وأما الآية فالمراد بها بيان الأصناف التى يجوز الدفع إليهم . قيل : ولم يرو عن غيرهم مايخالفهم قولا ولا فعلا . (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ الخ) رواه أصحاب الكتب الستة من حديث ابن عباس قال : قال عليه الصلاة والسلام « إنك ستأتى قوما أهل كتاب . فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة ، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ، فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب » (قوله ويدفع لهم) أى لأهل الذمة (ما سوى ذلك) كصدقة الفطر والكفارات . ولا يدفع ذلك لحربى ومستأمن . وفقراء المسلمين أحب (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « تصدقوا على أهل الأديان كلها »)

ذكر الأصناف بأوصاف تنبىء عن الحاجة (فلا يبالى باختلاف جهاته) . وقوله (ولايجوز أن يدفع الزكاة إلى ذمى) واضح والضمير فى من أغنيائهم راجع إلى المسلمين بالإجماع لأن الزكاة لاتجب على الكافر ، فكذا ضمير فقرائهم لئلا يختلّ النظم . فإن قيل : هذا زيادة على النص وهو قوله تعالى ـ إنما الصدقات للفقراء ـ بخبر الواحد وهو لايجوز . أجيب بأنه مشهور تلقته الأمة بالقبول فجاز الزيادة به . وقوله (ويدفع ماسوى ذلك من الصدقة) يعنى إلى الذمى لأنه هو المذكور أوّلا دون الحربى والمستأمن وفقراء المسلمين أولى . وقوله (تصدّقوا على أهل الأديان كلها) يقتضى شيئين : أحدهما أن يجوز الصرف إلى الحربى والمستأمن . والثانى جواز دفع الزكاة أيضا .

(قوله وقوله ولايجوز أن يدفع الزكاة إلى ذمى واضح ، والضمير فى من أغنيائهم راجع إلى المسلمين بالإجماع) أقول : هذا لايدل على النفى عمن عداهم ولذلك كان يؤدى الزكاة فى زمنه عليه الصلاة والسلام إلى الكافر من المؤلفة قلوبهم (قوله أجيب بأنه مشهور الخ) أقول : ويجوز أن يجاب أيضا بأن يقال : المراد فى الآية الفقراء المعهودون فقراء المسلمين .

ولولا حديث معاذ رضى الله تعالى عنه لقلنا بالجواز فى الزكاة (ولا يبنى بها مسجد ولا يكفن بها ميت) لانعدام التمليك وهو الركن (ولا يقضى بها دين ميت)

روى ابن أبى شيبة مرسلا حدثنا جرير بن عبد الحميد عن أشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تصدّقوا إلا على أهل دينكم، فأنزل الله تعالى ـ ليس عليك هداهم ـ إلى قوله ـ وما تنفقوا من خير يوفّ إليكم ـ فقال صلى الله عليه وسلم : تصدقوا على أهل الأديان كلها» . وقال أيضا مرسلا ، حدثنا أبو معاوية عن الحجاج عن سالم المكى عن محمد بن الحنفية قال : كره الناس أن يتصدقوا على المشركين فأنزل الله سبحانه ـ ليس عليك هداهم ـ قال : فتصدق الناس عليهم . وروى أحمد بن زنجويه النسائى فى كتاب الأموال حدثنا علىّ بن الحسن عن أبى سعيد بن أبى أيوب عن زهرة بن معبد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدّق على أهل بيت من اليهود بصدقة فهى تجرى عليهم (قوله ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز) أى بجواز دفع الزكاة إلى الذمى ، لكن حديث معاذ مشهور فجازت الزيادة به على إطلاق الكتاب ، أعنى إطلاق الفقراء فى الكتاب أو هو عام خص منه الحربى بالإجماع مستندين إلى قوله تعالى ـ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين ـ فجاز تخصيصه بعد بخبر الواحد (قوله لانعدام التمليك وهو الركن) فإن الله تعالى سماها صدقة ، وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير ، وهذا فى البناء ظاهر وكذا فى التكفين لأنه ليس تمليكا للكفن من الميت ولا

وأجاب عن الثانى بقوله (ولولا حديث معاذ رضى الله عنه لقلنا بالجواز فى الزكاة) لأن قوله «تصدقوا» مطلق فإن معناه افعلوا التصدق . فمنهم من قال : معناه أنه مخصوص به وليس بشىء لأن المطلق ليس بعام ، ومنهم يقول : معناه العمل بالدليلين ، وذلك لأن قوله صلى الله عليه وسلم تصدقوا [على أهل الأديان كلها يقتضى جواز دفع الزكاة إليهم ، وحديث معاذ يقتضى عدمه . فقلنا : حديث معاذ فى الزكاة والآخر فيما سواها من الصدقات الواجبة كصدقة الفطر والصدقة المنذورة والكفارات عملا بالدليلين ، ولم يذكر الجواب عن الأول . وأجيب عنه بأنه مخصوص فى حق الحربى والمستأمن بقوله تعالى ـ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين ـ وفيه نظر لأنه لحقه بيان التقرير . وهو يمنع الخصوص على ما عرف فى الأصول ، ولا يدفع بما قيل كلمة «كل» لتأكيد الأديان لا لتأكيد الأهل فتأمل فإنه غامض سلمناه ، ولكن يقتضى أن يكون المخصص مقارنا عندنا ، وليس بثابت على أن النهى فى الآية عن التولى عن البر فلا يكون له التعلق بالصدقة ، ويمكن أن يقال : أمرنا بالمقاتلة معهم بآيات القتال ، فإن كان شىء منها متأخرا عن هذا الحديث كان ناسخا فى حقهم ، وإن لم يكن لم يبق الحديث معمولا به فى حقهم لأن التصدق عليهم مرحمة لهم ومواساة ، وهى منافية لمقتضى الآية وليس فى مرتبتها فيسقط العمل به فى حقهم ويبقى معمولا به فى حق أهل الذمة عملا بالدليل بقدر الإمكان وقوله (وهو الركن) لأن الأصل فى دفع الزكاة تمليك فقير مسلم غير هاشمى ولا مولاه جزءا من المال مع قطع منفعة المدفوع عن نفسه مقرونا بالنية ، ولقائل أن يقول :

(قوله وليس بشىء لأن المطلق ليس بعام) أقول : مع أن التاريخ غير معلوم (قوله ومنهم من يقول معناه الخ) أقول : مراده تخصيص عموم أهل الأديان به فتأمل (قوله والمستأمن بقوله تعالى ـ إنما ينهاكم الله ـ الخ) أقول : هذه الآية فى سورة الممتحنة (قوله وفيه نظر لأنه لحقه بيان التقرير) أقول : يعنى قوله كلها فى قوله «تصدقوا على أهل الأديان كلها» (قوله ولا يدفع بما قيل الخ) أقول : القائل هو الكاكى (قوله أمرنا بالمقاتلة معهم) أقول : لم نؤمر بالمقاتلة مع المستأمنين .

لأن قضاء دين الغير لايقتضى التمليك منه لاسيا من الميت

الورثة . ولذا لو أخرجت السباع الميت فأكلته كان الكفن لصاحبه لا لهم (قوله لأن قضاء دين الغير لايقتضى التمليك منه) ولذا لو تصادق الدائن والمديون على أن لادين كان للمزكى أن يسترد من القابض . ومحمل هذا أن أن يكون بغير إذن الحى . أما إذا كان بإذنه وهو فقير فيجوز عن الزكاة على أنه تمليك منه والدائن يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا لنفسه . وفى الغاية نقلا من المحيط والمفيد : لو قضى بها دين حى أو ميت بأمره جاز . ومعلوم إرادة قيد فقر المديون . وظاهر فتاوى قاضيخان يوافقه . لكن ظاهر إطلاق الكتاب وكذا عبارة الخلاصة حيث قال : لو بنى مسجدا بنية الزكاة أو حج أو أعتق أو قضى دين حى أو ميت بغير إذن الحى لايجوز عدم الجواز فى الميت مطلقا ؛ ألا ترى إلى تخصيص الحىّ فى حكم عدم الجواز بعدم الإذن وإطلاقه فى الميت وقد يوجه بأنه لابد من كونه تمليكا للمديون والتمليك لايقع عند أمره بل عند أداء المأمور وقبض النائب . وحينئذ لم يكن المديون أهلا للتملك لموته . وقولهم : الميت يبقى ملكه فيما يحتاج إليه من جهازه ونحوه حاصله بقاؤه بعد ابتداء ثبوته حالة الأهلية . وأين هو من حدوث ملكه بالتمليك والتملك ولا يستلزمه . ومما قلنا يشكل استرداد المزكى عند التصادق إذا وقع بأمر المديون لأن بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب : أعنى الفقير . وعدم الدين فى الواقع إنما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التمليك . الأول لأن غاية الأمر أن يكون ملك فقيرا على ظن أنه مديون وظهور عدمه لايؤثر عدمه بعد وقوعه لله تعالى . وإذا لم يكن له أن يسترد من الفقير إذا عجل له الزكاة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل عنه لزوال ملكه بالدفع . فلأن لايملك الاسترداد هنا أولى ، بخلاف ما إذا عجل للساعى والمسألة بحالها حيث له أن يسترد لعدم زوال الملك على ماقدمناه . وكذا ماذكر فى الخلاصة والفتاوى . لو جاء الفقير إلى المالك بدراهم ستوقة ليردها فقال المالك ، رد الباقى فإنه ظهر أن النصاب لم يكن كاملا فلا زكاة علىّ ليس له أن يسترد إلا باختيار الفقير فيكون هبة مبتدأة من الفقير حتى لو كان الفقير صبيا لم يجز أن يأخذه منه وإن رضى فهنا أولى .

[فرع] لو أمر فقيرا بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لأن الفقير يقبض عينا فكان عينا

قولكم التمليك ركن دعوى مجردة إذ ليس فى الأدلة النقلية المنقولة فى هذا الباب مايدل على ذلك ما خلا قوله تعالى ـ إنما الصدقات للفقراء ـ وأنتم جعلتم اللام للعاقبة دون التمليك . والجواب : أن معنى قولهم للعاقبة أن المقبوض يصير ملكا لهم فى العاقبة فهم مصارف ابتداء لامستحقون ثم يحصل لهم الملك فى العاقبة بدلالة اللام فلم تبق دعوى مجردة ، وقوله (لأن قضاء دين الغير لايقتضى التمليك منه) بدليل أن الدائن والمديون إذا تصادقا أن لادين بينهما فللمؤدّى أن يسترد المقبوض من القابض فلم يصر هو ملكا للقابض . وإنما قيد بدين الميت لأنه لو قضى دين حىّ

(قوله إذ ليس فى الأدلة النقلية المنقولة فى هذا الباب مايدل على ذلك ماخلا قوله تعالى ـ إنما الصدقات للفقراء ـ وأنتم جعلتم اللازم للعاقبة دون التمليك) أقول : ممنوع . فإن الله تعالى سماها صدقة ، وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير كما يجىء فى الهبة (قوله ثم يحصل لهم الملك فى العاقبة بدلالة اللام) أقول : لايدل لام العاقبة على التمليك كما فى قوله تعالى ـ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ـ وكما فى قول الشاعر :

* لدوا للموت وابنوا للخراب *

(ولا تشترى بها رقبة تعتق) خلافا لمالك ذهب إليه فى تأويل قوله تعالى ـ وفى الرقاب ـ ولنا أن الإعتاق إسقاط الملك وليس بتمليك (ولا تدفع إلى غنىّ) لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تحل الصدقة لغنىّ » وهو بإطلاقه حجة على الشافعى رحمه الله فى غنىّ الغزاة . وكذا حديث معاذ رضى الله عنه على ماروينا . قال (ولا يدفع المزكى زكاته إلى أبيه وجده وإن علا . ولا إلى ولده وولد ولده وإن سفل) لأن منافع الأملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك

عن عين ، ولو تصدق بدين له على فقير ينويه عن زكاته جاز عن ذلك الدين نفسه لا عن عين ولا دين آخر .
(قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تحلّ الصدقة لغنى ») أخرج أبو داود عن الترمذى عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام « لا تحلّ الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوىّ » حسنه الترمذى ، وفيه ريحان بن زيد تكلم فيه ، ووثقه ابن معين ، وقال ابن حبان : كان أعرابى صدق . ولهذا الحديث طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة كلهم يرويه عن رسول الله ، وأحسنها عندى ما أخرجه النسائى وأبو داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عدىّ ابن الخيار قال « أخبرنى رجلان أنهما أتيا النبى صلى الله عليه وسلم وهو يقسم الصدقة فسألاه ، فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جلدين ، فقال : إن شئتما أعطيتكما ولا حظ فيها لغنىّ ولا لقوىّ مكتسب ».قال صاحب التنقيح : حديث صحيح . قال الإمام أحمد : ما أجوده من حديث هو أحسنها إسنادا . فهذا مع حديث معاذ يفيد منع غنى الغزاة والغارمين عنها ، فهو حجة على الشافعى فى تجويزه لغنى الغزاة إذا لم يكن له شىء فى الديوان ولم يأخذ من الفىء . وما تقدم من أن الفقراء فى حديث معاذ صنف واحد كما قاله ابن الجوزى غير صحيح . فإن ذلك المقام مقام إرسال البيان لأهل اليمن وتعليمهم ، والمفهوم من فقرائهم من اتصف بصفة الفقر أعم من كونه غارما أو غازيا ، فلو كان الغنى منهما مصرفا كان فوق ترك البيان فى وقت الحاجة لأن فى ذلك إبقاء للجهل البسيط : وفى هذا إيقاعهم فى الجهل المركب لأن المفهوم لهم من ذلك أن الغنى مطلقا ليس يجوز الصرف إليه غازيا أو غيره ؛ فإذا فرض أنه خلاف الواقع لزم ماقلنا وهو غير جائز فلا يجوز مايفضى إليه مع أن نفس الأسماء المذكورة فى الآية تفيد أن المناط فى الدفع إليهم الحاجة لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق أن مبدأ اشتقاقه علته ، ومأخذ الاشتقاقات فى هذه الأسماء تنبه على قيام الحاجة ، فالحاجة هى العلة فى جواز الدفع إلا المؤلفة قلوبهم ، فإن مأخذ اشتقاقه يفيد أن المناط التأليف وإلا العامل فإنه يفيد أنه العمل ، وفى كون العمل سببا للحاجة تردد فإنه ظاهرا يكون له أعونة وخدم ويهدى إليه وغالبا تطيب نفس إمامه له بكثير مما يهدى إليه فلا تثبت علية الفقر فى حقه بالشك ، وما رواه أبو داود وابن ماجه ومالك عنه عليه الصلاة والسلام « لا تحل الصدقة لغنىّ إلا لخمسة : العامل عليها ورجل اشتراها بماله : وغارم وغاز فى سبيل الله ، ورجل له جار مسكين تصدّق بها عليه فأهداها إلى الغنى » قيل : لم يثبت . ولو ثبت لم يقو قوّة حديث معاذ فإنه رواه أصحاب الكتب الستة مع قرينه من الحديث الآخر . ولو قوى قوّته ترجح حديث معاذ بأنه مانع ، وما رواه مبيح مع أنه دخله التأويل عندهم حيث قيد الأخذ له بأن لايكون له شىء فى الديوان ولا أخذ من الفىء وهو أعم من ذلك، وذلك يضعف الدلالة بالنسبة إلى مالم يدخله تأويل (قوله ولا يدفع المزكى زكاته الخ) الأصل أن كل من انتسب إلى المزكى بالولاد أو انتسب هو له به لايجوز صرفها له . فلا يجوز لأبيه وأجداده وجدّاته من قبل الأب والأم وإن علوا ، ولا إلى أولاده وأولادهم وإن سفلوا .

بأمره وقع عن الزكاة كأنه تصدق على الغريم فيكون القابض كالوكيل له فى قبض الصدقة . وقوله (ولا تشترى بها رقبة) ظاهر. وقوله (ولا يدفع المزكى زكاته إلى أبيه) أى من يكون بينهما قرابة ولاد أعلى أو أسفل، وأما

على الكمال (ولا إلى امرأته) للاشتراك فى المنافع عادة (ولا تدفع المرأة إلى زوجها) عند أبى حنيفة رحمه الله لما ذكرنا . وقالا : تدفع إليه لقوله عليه الصلاة والسلام « لك أجران : أجر الصدقة ، وأجر الصلة » قاله لامرأة

ولا يدفع إلى المخلوق من مائه بالزنا ولا إلى ولد أم ولده الذى نفاه . ولو تزوجت امرأة الغائب قال أبو حنيفة الأولاد من الأول ، ومع هذا يجوز للأول دفع الزكاة إليهم . وسائر القرابات غير الولاد يجوز الدفع إليهم . وهو أولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالأخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال والخالات . ولو كان بعضهم فى عياله ولم يفرض القاضى النفقة له عليه فدفعها إليه ينوى الزكاة جاز عن الزكاة . وإن فرضها عليه فدفعها ينوى الزكاة لا يجوز لأنه أداء واجب فى واجب آخر فلا يجوز إلا إذا لم يحتسبها بالنفقة لتحقق التمليك على الكمال . وفى الفتاوى والخلاصة : رجل له أخ قضى عليه بنفقته فكساه وأطعمه ينوى به الزكاة قال أبو يوسف يجوز . وقال محمد : يجوز فى الكسوة لا فى الإطعام . وقول أبى يوسف فى الإطعام خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ماقبله . ويمكن بناء الاختلاف فى الإطعام على أنه إباحة أو تمليك . وفى الكافى عائل يتيم أطعمه عن زكاته صح خلافا لمحمد لوجود الركن وهو التمليك . وهذا إذا سلم الطعام إليه . أما إذا لم يدفع اليه لا يجوز لعدم التمليك اه . ومقتضاه أن محمد لا يجيزه وإن سلم الطعام اليه مع أنه لاقضاء فى هذه المسألة وهو بعيد من محمد رحمه الله (قوله ولا الى امرأته للاشتراك فى المنافع) قال الله تعالى — ووجدك عائلا فأغنى — أى بمال خديجة . وانما كان منها إدخاله عليه الصلاة والسلام فى المنفعة على وجه الإباحة والتمليك أحيانا فكان الدافع الى هؤلاء كالدافع لنفسه من وجه إذ كان ذلك الاشتراك ثابتا . وكذا لا يدفع اليهم صدقة فطره وكفاراته وعشره . بخلاف خمس الركاز يجوز دفعه لهم لأنه لا يشترط فيه إلا الفقر . ولهذا لو افتقر هو قبل أن يخرجه جاز أن يمسكه لنفسه . فصار الأصل فى الدفع المسقط كونه على وجه تنقطع منفعته عن الدافع ذكروا معناه ولابد من قيد آخر . وهو مع قبض معتبر احترازا عما لو دفع للصبى الفقير غير العاقل والمجنون فإنه لا يجوز ، وإن دفعها الصبى إلى أبيه قالوا : لا يجوز . كما لو وضع زكاته على دكان فجاء الفقير وقبضها لا يجوز . فلابد فى ذلك من أن يقبضها لهما الأب أو الوصى أو من كانا فى عياله من الأقارب أو الأجانب الذين يعولونه ، والملتقط يقبض للقيط . ولو كان الصبى مراهقا أو يعقل القبض بأن كان لا يرمى به ولا يخدع عنه يجوز . ولو وضع الزكاة على يده فانتهبها الفقراء جاز . وكذا إن سقط ماله من يده فرفعه فقير فرضى به جاز إن كان يعرفه والمال قائم . والدفع إلى المعتوه مجزئ (قوله لما ذكرنا) أى من الاشتراك فى المنافع فلم يتحقق الخروج عنه على الكمال . وهما قال : لا يصح القياس مع النص وهو ما فى الصحيحين والنسائى عن زينب امرأة ابن مسعود قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تصدقن يامعشر النساء ولو من حليكن ، قالت فرجعت إلى عبد الله فقلت : إنك رجل خفيف ذات اليد . وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمرنا بالصدقة ، فأته فاسأله فإن كان ذلك يجزئ عنى وإلا صرفتها إلى غيركم . قالت : فقال لى عبد الله : بل ائتيه أنت . قالت : فانطلقت فإذا امرأة من الأنصار بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجتى

ماسواهم من القرابة فيتم الإيتاء بالصرف إليه ، وهو أفضل لما فيه من صلة الرحم . وقوله (للاشتراك فى المنافع عادة) لأن الله تعالى قال — ووجدك عائلا فأغنى — قيل : بمال خديجة رضى الله عنها . وقوله (لما ذكرنا) يعنى من اشتراك المنفعة ، ألا ترى أن كلا منهما متهم فى حق صاحبه حتى لا تجوز شهادته له ، وإن كل واحد منهما

عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وقد سألته عن التصدّق عليه ؛ قلنا : هو محمول على النافلة . قال (ولا يدفع إلى مكاتبه ومدبره وأم ولده) لفقدان التمليك إذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه بمنزلة المكاتب عنده وقالا : يدفع إليه لأنه حر مديون

حاجتها . قالت : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألقيت عليه المهابة قالت : فخرج علينا بلال فقلت : ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك هل تجزئ الصدقة عنهما على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبره من نحن . قالت : فدخل بلال على رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : من هما ؟ قال : امرأة من الأنصار وزينب . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أيّ الزيانب ؟ قال : امرأة عبد الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لهما أجران : أجر القرابة ، وأجر الصدقة » ورواه البزار في مسنده فقال فيه « فلما انصرف وجاء إلى منزله : يعني النبي صلى الله عليه وسلم جاءته زينب امرأة عبد الله فاستأذنت عليه ، فأذن لها فقالت : يانبيّ الله : إنك اليوم أمرتنا بالصدقة وعندي حليّ لي فأردت أن أتصدّق به ، فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدّق به عليهم . فقال عليه الصلاة والسلام : صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدّقت به عليهم » ولا معارضة لازمة بين هذه والأولى في شيء بأدنى تأمل . وقوله وولدك يجوز كونه مجازا عن الربائب وهم الأيتام في الرواية الأخرى ، وكونه حقيقة والمعنى أن ابن مسعود إذا تملكها أنفقها عليهم والجواب : أن ذلك كان في صدقة نافلة لأنها هي التي كان عليه الصلاة والسلام يتخوّل بالموعظة والحث عليها . وقوله هل يجزئ إن كان في عرف الفقهاء الحادث لايستعمل غالبا إلا في الواجب ، لكن كان في ألفاظهم لما هو أعم من النفل لأنه لغة الكفاية ، فالمعنى : هل يكفي التصدّق عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب إلى الله تعالى فيسلم القياس حينئذ عن المعارض (قوله وله حق في كسب مكاتبه) ولذا لو تزوج بأمة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمة نفسه (قوله لأنه حرّ مديون) إما أن يكون لفظ أعتق بعضه مبنيا للفاعل أو للمفعول فعلى الأول لايصلح التعليل لهما بأنه حرّ مديون ، إذ هو حرّ كله بلا دين عندهما لأن العتق لايتجزأ عندهما فإعتاق بعضه إعتاق كله وعلى الثاني لايصح تعليله عدم الإعطاء بأنه بمنزلة المكاتب عنده لأنه حينئذ مكاتب للغير وهو مصرف بالنص . فلا يعرى عن الإشكال ويحتاج في دفعه إلى تخصيص المسألة . فإن قرئ بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه أعتق هو نصيبه فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع إليه لأنه كمكاتب ابنه ، وكما لايدفع لابنه لايجوز الدفع لمكاتبه . وعندهما يجوز لأنه حر مديون للابن . وإن قرئ بالبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين أجنبيين أعتق أحدهما نصيبه فيستسعيه الساكت [illegible] يجوز للساكت الدفع إليه . لأنه كمكاتب نفسه . وعندهما يجوز لأنه مديونه وهو حرّ . ويجوز أن يدفع الإنسان

يرث صاحبه من غير حجب كما في الولاد ، فكما أن الولاد مانع فكذا مايتفرع منه الولاد . وقوله (قلنا هو محمول على النافلة) لما روى أنها كانت امرأة صنعة اليدين تعمل للناس وتتصدق بذلك وبه نقول . وقوله (وله حق في كسب مكاتبه) ظاهر ، ألا ترى أنه لو تزوّج جارية مكاتبه لم يجز كما لو تزوج جارية نفسه . وقوله (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) بضم الهمزة بأن يكون عبد بين اثنين أحدهما أعتق نصيبه وهو معسر لا يجوز للآخر دفع زكاته إليه لأنه بمنزلة المكاتب

عندهما (ولا يدفع إلى مملوك غنى) لأن الملك واقع لمولاه (ولا الى ولد غنى إذا كان صغيرا) لأنه يعد غنيا بيسار أبيه ، بخلاف ما إذا كان كبيرا فقيرا لأنه لايعد غنيا بيسار أبيه وإن كانت نفقته عليه .وبخلاف امرأة الغنى لأنها إن كانت فقيرة لاتعد غنية بيسار زوجها . وبقدر النفقة لاتصير موسرة (ولا يدفع إلى بنى هاشم) لقوله عليه

إلى مديونه أما لو اختار الساكت التضمين كان أجنبيا عن العبد فيجوز له أن يدفع إليه كمكاتب الغير . (قوله ولا يدفع إلى مملوك غنى) فإن كان مأذونا مديونا بما يستغرق رقبته وكسبه جاز الدفع إليه عند أبى حنيفة خلافا لهما بناء على أن المولى لايملك كسبه عنده فهو كالمكاتب . وعندهما يملك . ولا إلى مدبره وأم ولده . بخلاف مكاتبه لأنه مصرف بالنص.وفى الذخيرة : إذا كان العبد زمنا وليس فى عيال مولاه ولايجد شيئا أوكان مولاه غائبا يجوز . روى ذلك عن أبى يوسف اه . وفيه نظر لأنه لاينفى وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وهو المانع . وغاية ما فى هذا الوجوب كفايته عن السيد وتأثيده بتركه واستحباب الصدقة النافلة عليه . وقد يجاب بأنه عند غيبة مولاه الغنى وعدم قدرته على الكسب لاينزل عن حال ابن السبيل (قوله ولا إلى ولد غنىّ إذا كان صغيرا) ولا فرق بين الذكر والأنثى . وبين ان يكون فى عيال الأب أو لا فى الصحيح . وفى الفتاوى : لو دفع الزكاة إلى ابنة غنى يجوز فى رواية عن أبى يوسف وهوقول أبى حنيفة ومحمد . وكذا إذا دفع إلى فقير له ابن موسر . وقال أبويوسف إن كان فى عيال الغنى لايجوز وإن لم يكن جاز (قوله وإن كانت نفقته عليه) بأن كان زمنا أو أعمى ونحوه بخلاف بنت الغنى الكبيرة فإنها تستوجب النفقة على الأب ،وإن لم يكن بها هذه الأعذار وتصرف الزكاة إليها لما ذكر فى الابن الكبير (قوله وبخلاف امرأة الخ) هذا ظاهر الرواية . وسواء فرض لها النفقة أو لا .وعن أبى يوسف لاتجزئه لأنها مكفيه بما توجبه على الغنى فالصرف إليها كالصرف إلى ابن الغنى . وجه الظاهر مافى الكتاب . والفرق أن استيجابها النفقة بمنزلة الأجرة . بخلاف وجوب نفقة الولد الصغير ، لأنه مسبب عن الجزئية فكان كنفقة نفسه . فالدفع إليه كالدفع إلى نفس الغنى (قوله ولا يدفع إلى بنى هاشم) هذا ظاهر الرواية : وروى أبو عصمة عن أبى حنيفة أنه يجوز فى هذا الزمان وإن كان ممتنعا فى ذلك الزمان . وعنه وعن أبى يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بنى هاشم إلى بعض زكاتهم . وظاهر لفظ المروى فى الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام « يابنى هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدى الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس » لاينفيه للقطع بأن المراد من الناس غيرهم لأنهم المخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم . والتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لايستلزم

عنده وحر مديون عندهما . وقوله (وبخلاف امرأة الغنى) يعنى فإنه يجوز الدفع إليها إذا كانت فقيرة وهو ظاهر الرواية . وروى أصحاب الأمالى عن أبى يوسف أنه لايجوز لأنها مكفية المؤنة بما تستوجب النفقة على الغنى حالة اليسار والإعسار ، فالصرف إليها كالصرف إلى ولد صغير للغنى . ووجه الظاهر ماذكره فى الكتاب . والفرق بينها وبين الولد الصغير للغنى أنه يستوجب النفقة عليه بالجزئية فكان الصرف إليه كالصرف إلى الغنى وقوله (ولا يدفع إلى بنى هاشم إلى قوله بمنزلة التبرد بالماء) ظاهر . واعترض عليه بأن التشبيه بالوضوء على الوضوء كان أنسب باعتبار وجود القربة فيهما ، ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى حرمة التطوّع أيضا . وذكر فى شرح

(قوله حالة اليسار والإعسار) أقول : أى حالة يسار المرأة وإعسارها (قوله وقوله ولايدفع إلى بنى هاشم الخ) أقول : قال فى النهاية : يجوز النفل للهاشمى مطلقا بالإجماع ، وكذا يجوز النفل للغنى كذا فى فتاوى العتابى اه

الصلاة والسلام « يابنى هاشم إن الله تعالى حرّم عليكم غسالة الناس وأوساخهم وعوّضكم منها بخمس الخمس »

كونه عوضا عن صدقات أنفسهم، لكن هذا اللفظ غريب . والمعروف ما فى مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحرث قال : « اجتمع ربيعة والعباس بن عبد المطلب فقالا : لو بعثنا هذين الغلامين لى وللفضل بن العباس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرهما على هذه الصدقة فأصابا منها كما يصيب الناس . فقال علىّ : لاترسلوهما فانطلقنا حتى دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا : يارسول الله قد بلغنا النكاح وأنت أبرّ الناس وأوصل الناس . وجئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات فنؤدى إليك كما تؤدّى الناس ونصيب كما يصيبون . قال : فسكت طويلا ثم قال : إن الصدقة لاتنبغى لآل محمد إنما هى أوساخ الناس ، ادعوا لى محمية بن جزء ، رجلا من بنى أسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمله على الأخماس . ونوفل ابن الحرث بن عبد المطلب . فأتياه فقال لمحمية : أنكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن العباس . فأنكحه . وقال لنوفل بن الحرث : أنكح هذا الغلام ابنتك . فأنكحنى ، وقال لمحمية : أصدق عنهما من الخمس كذا وكذا وهذا ماوعدناك من النص على عدم حلّ أخذها للعامل الهاشمى ، ولا يجب فيه حمل الناس على غيرهم بخلاف لفظ الهداية . ولفظه للطبرانى « لايحل لكم أهل البيت من الصدقات شىء إنما هى غسالة أيدى الناس . وإن لكم فى خمس الخمس مايغنيكم » يوجب تحريم صدقة بعضهم على بعض . وكذا ما روى البخارى عنه عليه الصلاة والسلام « نحن أهل البيت لاتحلّ لنا الصدقة » ثم لايخفى أن هذه العمومات تنتظم الصدقة النافلة والواجبة فجروا على موجب ذلك فى الواجبة . فقالوا : لايجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الأرض وغلة الوقف إليهم . وعن أبى يوسف : يجوز فى غلة الوقف إذا كان الوقف عليهم لأنهم حينئذ بمنزلة الوقف على الأغنياء فإن كان على الفقراء ولم يسم بنى هاشم لايجوز ، ومنهم من أطلق فى منع صدقة الأوقاف لهم ، وعلى الأول إذا وقف على الأغنياء يجوز الصرف إليهم . وأما الصدقة النافلة فقال فى النهاية : ويجوز النفل بالإجماع ، وكذا يجوز النفل للغنى ، كذا فى فتاوى العتابى انتهى . وصرح فى الكافى بدفع صدقة الوقف إليهم على أنه بيان المذهب من غير نقل خلاف . فقال : وأما التطوّع والوقف فيجوز الصرف إليهم لأن المؤدى فى الواجب يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدّى كالماء المستعمل . وفى النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس بها المؤدى كمن تبرد بالماء اه والحق الذى يقتضيه النظر إجراء صدقة الوقف مجرى النافلة ، فإن ثبت فى النافلة جواز الدفع يجب دفع الوقف وإلا فلا ، إذ لاشك فى أن الواقف متبرع بتصدّقه بالوقف إذ لا إيقاف واجب . وكأن منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الأمر أنه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر . فوجوب الأداء هو نفس هذا الوجوب فلنتكلم فى النافلة . ثم يعطى مثاه للوقف ففى شرح الكنز لافرق بين الصدقة الواجبة والتطوّع . ثم قال : وقال بعض : يحل لهم التطوّع اه . فقد أثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع إليهم النافلة إلا على وجه الهبة مع الأدب وخفض الجناح تكرمة لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأقرب الأشياء إليك حديث لحم بريرة الذى تصدّق به عليها لم يأكله حتى اعتبره هدية منها فقال « هو عليها صدقة ولنا منها هدية » والظاهر أنها كانت صدقة نافلة . وأيضا

الآثار أن المفروضة والنافلة محرّمتان عليهم عندهما ، وعن أبى حنيفة فيهما روايتان . وأجيب بأن المال فى التطهير دون الماء لأن المال مطهر حكما والماء مطهر حقيقة وحكما ، فيكون المال مطهرا من وجه دون وجه . فجعلناه

بخلاف التطوّع ، لأن المال ههنا كالماء يتدنس بإسقاط الفرض . أما التطوّع فبمنزلة التبرد بالماء . قال : (وهم آل علىّ وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحرث بن عبد المطلب ومواليهم) أما هؤلاء فلأنهم ينسبون إلى بنى هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة إليه . وأما مواليهم فلما روى « أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحل لى الصدقة ؟ فقال : لا أنت مولانا »

لاتخصيص للعمومات إلا بدليل . والقياس الذى ذكره المصنف لايخص به ابتداء بل بعد إخراج شىء بسمعى سلمناه . لكن لايتم فى القياس المقصود وغير المقصود . أما الثانى فلأنه لم يتم له أصل صحيح وقوله المال هنا كالماء يتدنس بإسقاط الفرض ظاهره أن الماء أصل ، وليس بصحيح إذ حكم الأصل لابد من كونه منصوصا عليه أومجمعا وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك بل المال هو المنصوص على حكمه هذا من التدنس فهو أصل للماء فى ذلك ، فإثبات مثله شرعا للماء إنما هو بالقياس على المال ، إذ لانص فى الماء ، ونفس المصنف مشى على الصواب فى ذلك فى بحث الماء المستعمل حيث قال فى وجه الرواية المختارة للفتوى إلا أنه يعنى الماء أقيمت به قربة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة أصلا فكيف يجعل هنا الماء أصلا لمال الصدقة . وأما القياس المقصود هنا فى قوله التطوّع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء غير صحيح ، فإنه إلحاق قربة بغير قربة . والصواب فى الإلحاق أن يقال بمنزلة الوضوء على الوضوء ليكون إلحاق قربة نافلة بقربة نافلة ، وبعد هذا إن ادعى أن حكم الأصل عدم تدنس ما أقيم به هذه القربة منعنا حكم الأصل فإن التدنس للآلة بواسطة خروج الأثام وإزالة الظلمة والقربة النافلة تفيد ذلك أيضا بقدره . وقد قالوا فى قوله عليه الصلاة والسلام « الوضوء على الوضوء نور على نور » أنه يفيد إزالة الظلمة بقدر إفادة زيادة ذلك النور . ولهذا كان المذهب أن الوضوء النفل إذا كان منويا يصير الماء به مستعملا على ماعرف فى قوله المستعمل : هو ما أزيل به حدث أو استعمل فى البدن على وجه القربة ، والله أعلم . (قوله وهم آل علىّ الخ) لما كان المراد من بنى هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعدهم فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبنى هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام فى جاهليتهم وإسلامهم وأبو لهب كان حريصا على أذى النبى صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه (قوله وأما مواليهم فلما روى الخ) أخرج أبو داود والترمذى والنسائى عن ابن

متدنسا فى الفرض دون النفل عملا بالوجهين . وقوله (وهم آل علىّ) ظاهر . وقوله (وأما مواليهم فلما روى أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم) هو أبو رافع روى صاحب السنن مسندا إلى أبى رافع « أن النبى صلى الله عليه وسلم

(قال المصنف ومواليهم) أقول : عطف على بنى هاشم ، والظاهر أن يكون معطوفا على قوله آل على فيكون المراد من بنى هاشم فى قوله ولايدفع إلى بنى هاشم آل المذكورين ومواليهم غلبوا عليهم ، فقوله وهم آل على الخ بيان لذلك ، وأما عطفه على قوله بنى هاشم فيأباه أما وأما فتأمل . قال ابن الهمام . قوله وهم آل على الخ لما كان المراد من بنى هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم ، فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبنى هاشم كرامة من الله لهم ولذريتهم حيث نصروه صلى الله عليه وسلم فى جاهليتهم وفى إسلامهم ؛ وأبو لهب كان حريصا على أذى النبى صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه اهـ (قال المصنف : أما هؤلاء فلأنهم ينتسبون إلى هاشم بن عبد مناف) أقول : فيه بحث ، فإن آل أبى لهب منتسب إلى هاشم ويحل له الصدقة (قال المصنف : وأما مواليهم فلما روى « أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحل لى الصدقة : فقال ، لا أنت مولانا ») أقول فى دلالته على المطلوب كلام ، إذ حرمة مولاه صلى الله عليه وسلم ليس يشبهها حرمة مولى غيره كما مر فى الغنى والهاشمى فيقتصر على مورده ، إلا أن يراد بضمير المتكلم مع

بخلاف ما إذا أعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق لأنه القياس والإلحاق بالمولى بالنص وقد خص الصدقة (قال أبوحنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيرا ثم بان أنه غني أو هاشمي أو كافر أو دفع في ظلمة فبان أنه أبوه أو ابنه فلا إعادة عليه . قال أبو يوسف رحمه الله عليه الإعادة) لظهور خطئه بيقين وإمكان الوقوف على هذه الأشياء وصار كالأواني والثياب . ولهما حديث معن بن يزيد

أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلامن بني مخزوم على الصدقة فقال لأبي رافع : اصحبني فإنك تصيب منها ، قال : حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسأله ، فأتاه فسأله ، فقال : مولى القوم من أنفسهم ، وإنا لاتحل لنا الصدقة » قال الترمذي : حديث حسن صحيح . وكذا صححه الحاكم ، وأبو رافع هذا اسمه أسلم ، واسم ابنه عبيد الله ، وهوكاتب عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه (قوله وقد خص الصدقة) يعني فيبقى فيما رواه على القياس فتؤخذ منه الجزية ولا يكون كفوءًا لهم (قوله وقال أبو يوسف رحمه الله : عليه الإعادة) ولكن لايستردّ ما أداه ، وهل يطيب للقابض إذا ظهر الحال . لا رواية فيه . واختلف فيه ، وعلى القول بأنه لايطيب يتصدّق به . وقيل : يرده على المعطي على وجه التمليك منه ليعيد الأداء (قوله وصار كالأواني) يفيد أنه مأخوذ في صورة الخلافية كون الأداء بالتحري وإلا قال : وصار كالماء والثياب : يعني إذا تحرى

بعث رجلا من بني مخزوع على الصدقة فقال لأبي رافع اصحبني فإنك تصيب منها ، فقال : حتى آتي النبي صلى الله عليه وسلم فأسأله ، فأتاه فسأله فقال : مولى القوم من أنفسهم ، وإنا لاتحل لنا الصدقة » فإن قيل : لوكان مولى القوم منهم لما وجبت الجزية على عبد كافر أعتقه قرشي لأنه لاجزية عليه . أجاب بقوله (بخلاف ما إذا أعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق) بفتح التاء (لأنه هو القياس) فإن القياس أن لايلحق المعتق بالمعتق في حالة ما لأن كل واحد منهما أصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرّية ، وخطاب الشرع والإلحاق : إنما كان بالنص في حق الصدقة فلا يتعداه ، ولهذا يؤخذ من مولى التغلبي الجزية دون الصدقة المضاعفة . وقوله (قال أبوحنيفة ومحمد) هذا على ثلاثة أوجه : إما أن ظهر أنه كان محلا للصدقة ، أو لم يظهر حاله عنده أصلا ، أو ظهر أنه لم يكن محلا للصدقة . في الأولين يجوز بالاتفاق ، وفي الثالث جاز عند أبي حنيفة ومحمد (ولا إعادة عليه) وهل يطيب المقبوض للقابض ذكر الحلواني أنه لا رواية فيه ، واختلفوا فيه ، فعلى قول من لايطيب ماذا يصنع بها قيل يتصدق به ، وقيل : يرده على المعطي على وجه التمليك ليعيد الإيتاء (وقال أبو يوسف : عليه الإعادة) ولكن لايسترد ما أداه (لظهور خطئه بيقين وإمكان الوقوف على هذه الأشياء وصار كالأواني والثياب) فإن الأواني الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة ، فإن غلبت الطاهرة مثل أن يكون إناءان طاهران وواحد نجس ، فإنه لايجوز أن يترك التحرّي ، فإذا تحرى وتوضأ ثم ظهر الخطأ يعيد الوضوء ، وأما إذا غلبت النجسة أو تساوتا يتيمم ولا يتحرى وأما الثياب الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة وليس ثمة علامة تعرف بها فإنه يتحرى مطلقا ، فإذا صلى في ثوب منها بالتحري ثم ظهر خطأه أعاد الصلاة ، وأما عدم استرداده فلأن فسادجهة الزكاة لاينقض الأداء (ولهما حديث معن بن يزيد) وهو ما روى أن يزيد دفع صدقته إلى رجل ليدفعا إلى الفقير فدفعها إلى ابنه معن ، فلما أصبح رآها معه فقال : يابني والله ما إياك أردت . فاختصما إلى رسول الله صلى الله

الغير نفسه الكريمة وغيره من بني هاشم ، فيكون من قبيل بنو فلان قتلوا فلان (قال المصنف : وإذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيرا)

فإنه عليه الصلاة والسلام قال فيه « يايزيد لك مانويت . ويامعن لك ما أخذت » وقد دفع إليه وكيل أبيه صدقته ؛ ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع فيبتنى الأمر فيها على مايقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة . وعن أبى حنيفة رحمه الله فى غير الغنى أنه لايجزيه ، والظاهر هو الأول.وهذا إذا تحرى فدفع وفى أكبر رأيه أنه مصرف . أما إذا شك ولم يتحرّ أو تحرّى فدفع ، وفى أكبر رأيه أنه ليس بمصرف لايجزيه إلا إذا

فى الأوانى فى موضع يجوز التحرى فيها بأن كانت الغلبة للطاهرة منها أو فى الثياب . وله أن يتحرى فيها وإن كان الطاهر مغلوبا فوقع تحريه على إناء أو ثوب فصلى فيه وتوضأ منه ثم ظهر نجاسته يعيد اتفاقا فكذا هذا ، ومثله ما إذا قضى القاضى باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه . ولهما حديث معن . وهو ما أخرج البخارى عن معن بن يزيد قال « بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأبى وجدّى ، وخطب علىّ فأنكحنى وخاصمت إليه ، وكان أبى يزيد أخرج دنانير يتصدّق بها فوضعها عند رجل فى المسجد . فجئت فأخذتها فأتيته بها . فقال : والله ما إياك أردت . فخاصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لك مانويت يايزيد ولك ما أخذت يامعن » اهـ . وهو وإن كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلا . لكن عموم لفظ ما فى قوله عليه الصلاة والسلام « لك ما نويت » يفيد المطلوب . ولأن الوقوف على هذه الأشياء إنما هو بالاجتهاد لا القطع فيبنى الأمر على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة . ولو أمرناه بالإعادة كان بالطريق الأولى من الاجتهاد . ولو فرض تكرر خطئه فتكررت الإعادة أفضى إلى الحرج لإخراج كل ماله ، وليس كذلك الزكاة خصوصا مع كون الحرج مدفوعا شرعا عموما بخلاف نجاسة الماء ووجود النص فإنه مما يوقف على حقيقته بالأخبار (قوله وهذا إذا تحرّى الخ) تحرير لمحل النزاع ، وحاصل وجوه المسألة ثلاثة : دفع لشخص من غير شك ولا تحرّ فهو على الجواز إلا أن يظهر غناه مثلا فيعيد . وإن شكّ فلم يتحرّ ودفع أو تحرّى فغلب على ظنه غناه ودفع لم يجز حتى

عليه وسلم . فقال عليه الصلاة والسلام(«يايزيد لك مانويت ويا معن لك ما أخذت») وجوّز ذلك ولم يستفسر أن الصدقة كانت فريضة أو تطوعا ، وذلك يدل على أن الحال لاتختلف ، أولأن مطلق الصدقة ينصرف إلى الفريضة .. وقوله (ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد) دليل يتضمن الجواب عن قوله وإمكان الوقوف على هذه الأشياء : يعنى سلمنا أن الوقوف على هذه الأشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع . وما كان كذلك ينبنى الأمر فيه على مايقع عنده . كما إذا اشتبهت عليه القبلة . فإذا وقع عنده أنه مصرف صح الأداء لئلا يلزم تكليف ماليس فى الوسع (وعن أبى حنيفة فى غير الغنى) أى فيما إذا ظهر أنه هاشمى أو كافر أو أنه أبوه أو ابنه (لايجزيه والظاهر هو الأول) يعنى الإجزاء فى الكل . وقوله (وهذا) أى عدم الإعادة (إذا تحرّى) حاصل هذه المسألة على أربعة أوجه : إما أن يدفع زكاة ماله رجلا بلا شك ولا تحرّ أو شك فى أمره ، فالأول يجزيه مالم يتبين أنه غنى لأن الفقير فى القابض أصل . والثانى إما أن يتحرى أو لا . فإن لم يتحرّ لم يجزه حتى يعلم أنه فقير لأنه لما شك وجب عليه التحرى كما فى الصلاة ، فإذا ترك بعد ما لزمه لم يقع المؤدى موقع الجواز إلا إذا ظهر أنه فقير لأن

أقول : الأولى أن يقال : يظنه مصرفا (قوله أولأن مطلق الصدقة ينصرف إلى الفريضة) أقول : سيجىء من المصنف الإستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » على عدم وجوب صدقة الفطر على المعسر ، فلو صح ما ذكره الشارح لم يستقم ذلك الاستدلال (قال المصنف : ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع) أقول : يمكن القطع فى أبيه وابنه قال ابن الهمام : بخلاف

علم أنه فقير هو الصحيح . ولو دفع إلى شخص ثم علم أنه عبده أو مكاتبه لايجزيه لانعدام التمليك لعدم أهلية الملك وهو الركن على مامر (ولا يجوز دفع الزكاة إلى من يملك نصابا من أىّ مال كان) لأن الغنى الشرعى مقدّر به . والشرط أن يكون فاضلا عن الحاجة الأصلية

يظهر أنه مصرف فيجزيه فى الصحيح . وظن بعضهم أنها كمسألة الصلاة حالة الاشتباه إلى غير جهة التحرّى فإنها لاتجوز عند أبى حنيفة ومحمد ، وإن ظهر صوابه . والحق الاتفاق على الجواز هنا ، والفرق أن الصلاة إلى تلك الجهة معصية لتعمده الصلاة إلى غير جهة القبلة إذ هى جهة التحرّى . حتى قال أبوحنيفة رحمه الله : أخشى عليه الكفر . فلا تنقلب طاعة ، وهنا نفس الإعطاء لايكون به عاصيا فصلح وقوعه مسقطا إذا ظهر صوابه . الثالث : إذا شك فتحرى فظنه مصرفا فدفع فظهر خلافه . وهى الخلافية . (قوله لانعدام التمليك) فهو على ملكه كما كان وله حق فى كسب مكاتبه فلم يتم التمليك بخلاف الدفع لمن ظهر غناه وأخواته (قوله ولايجوز دفع الزكاة لمن يملك نصابا من أىّ مال كان) من فروعها : قوم دفعوا الزكاة إلى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الآخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بأمره قالوا : كل من دفع قبل أن يبلغ ما فى يد الجابى مائتين جازت زكاته . ومن دفع بعده لاتجوز إلا أن يكون الفقير مديونا فيعتبر هذا التفصيل فى مائتين تفضل بعد دينه . فإن كان بغير أمره جاز الكل مطلقا لأن فى الأول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه . وفى الثانى وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم. وعن أبى يوسف فيمن أراد أن يعطى فقيرا ألفا ولا دين عليه فوزنها مائة مائة وقبضها كذلك يجزيه كل الألف من الزكاة إذا كانت كلها حاضرة فى المجلس ودفع كلها فيه بمنزلة ما لو دفعها جملة ، ولو كانت غائبة فاستدعى بها مائة مائة كلما حضرت مائة دفعها إليه لايجوز منها إلا مائتان والباقى تطوّع (قوله والشرط أن يكون فاضلا عن الحاجة) أما إذا كان له نصاب ليس ناميا وهو مستغرق بحوائجه الأصلية فيجوز الدفع إليه كما قدمنا فيمن يملك كتبا

الفقر هو المقصود وقد حصل بدونه كالسعى إلى الجمعة . وإن تحرّى ودفع فإما أن يكون فى أكبر رأيه أنه مصرف أو ليس بمصرف . فإن كان الثانى لايجزيه إلا إذا ظهر أنه فقير ، فإذا ظهر صح وهو الصحيح . وزعم بعض مشايخنا أن عند أبى حنيفة ومحمد لايجوز . كما لو اشتبهت عليه القبلة فتحرى إلى جهة ثم أعرض عن الجهة التى أدى إليها اجتهاده وصلى إلى جهة أخرى . ثم تبين أنه أصاب القبلة لزمه إعادة الصلاة عند أبى حنيفة ومحمد ، والأصح هوالفرق . فإن الصلاة لغير القبلة مع العلم لاتكون طاعة . فإذا كان عنده أن فعله معصية لايمكن إسقاط الواجب عنه به . وأما التصدّق على الغنى فصحيح وليس فيه من معنى المعصية شىء ، ويمكن إسقاط الواجب عند إصابة محله بفعله فكان العمل بالتحرى لحصول المقصود وقد حصل بغيره . وإن كان الأول فإن ظهر أنه فقير أو لم يظهر من حاله شىء جاز بالاتفاق . وإن ظهر أنه غنىّ فكذلك عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله . وهو قول أبى يوسف أوّلا . ثم قال : تلزمه الإعادة كما ذكرنا وهو قول الشافعى رحمه الله . وقوله (وهو الركن) أى التمليك هو الركن فى الزكاة (كما مرّ) قال : (ولا يجوز دفع الزكاة إلى من ملك نصابا) سواء كان من النقود أو السوائم أو العروض وهو فاضل عن حوائجه الأصلية كالدين فى النقود والاحتياج إلى الاستعمال فى أمر

نجاسة الماء فإنه مما يوقف على حقيقته بالإخبار اه وفيه تأمل (قوله فتحرى إلى جهة ثم أعرض) أقول : أولم يتحر فصلى إلى جهة ثم تبين إصابته (قوله وأما التصدق على الغنى فصحيح) أقول : فيه بحث ، إلا أن يراد بالتصدق مجازه وهى الهبة .

وإنما النماء شرط الوجوب (ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن كان صحيحا مكتسبا) لأنه فقير والفقراء هم المصارف ، ولأن حقيقة الحاجة لايوقف عليها فأدير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب (ويكره أن يدفع إلى واحد مائتى درهم فصاعدا وإن دفع جاز) وقال زفر رحمه الله : لايجوز لأن الغنى قارن الأداء فحصل الأداء إلى

تساوى نصبا وهو عالم يحتاج إليها أو هو جاهل لا حاجة له بها . وفيمن له آلات وفرس ودار وعبد يحتاجها للخدمة والاستعمال ، أو كان له نصاب نام إلا أنه مشغول بالدين ، وعنه ما ذكر فى المبسوط : رجل له ألف وعليه ألف وله دار وخادم لغير التجارة تساوى عشرة آلاف لازكاة عليه . ثم قال فى الكتاب : أرأيت لو تصدق عليه ألم يكن موضعا للصدقة . وفى الفتاوى : لوكان له حوانيت أو دار غلة تساوى ثلاثة آلاف وغلتها لاتكفى لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكاة إليه فى قول محمد . وهذا التخصيص يفيد الخلاف . وفى باب صدقة الفطر من الخلاصة يعتبر قيمة الضيعة والكرم عند أبى يوسف فلعله هو الخلاف المراد فى الفتاوى . ولو اشترى قوت سنة يساوى نصابا فالظاهر أنه لايعد نصابا . وقيل : إن كان طعام شهر يساوى نصابا جاز الصرف إليه لا إن زاد . ولو كان له كسوة الشتاء لايحتاج إليها فى الصيف جاز الصرف . ويعتبر من المزارع مازاد على ثورين (قوله وإن كان صحيحا مكتسبا) وعند غيرواحد لايجوز للكسوب لما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام « لاتحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى » . وقوله للرجلين اللذين سألاه فرآهما جلدين « أما إنه لا حق لكما فيها وإن شئتما أعطيتكما » . والجواب أن الحديث الثانى دل على أن المراد حرمة سؤالهما لقوله «وإن شئتما أعطيتكما » ولو كان الأخذ محرما غير مسقط عن صاحب المال لم يفعله (قوله ويكره أن يدفع إلى واحد مائتى درهم فصاعدا) إلا أن يكون مديونا لايفضل له بعد قضاء دينه نصاب . أو يكون معيلا إذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلا

المعاش فى غيرها لايجوز دفع الزكاة إليه ، وعن هذا ذكر فى المبسوط رجل له ألف درهم وعليه دين ألف درهم وله دار وخادم وسلاح وفرس لغير التجارة قيمتها عشرة آلاف درهم فلا زكاة عليه ، لأن الدين مصروف إلى المال الذى فى يده لأنه فاضل عن حاجته معد للتقلب والتصرف به . فكان الدين مصروفا إليه . فأما الخادم والدار والفرس والسلاح فمشغول بحاجته فلا يصرف الدين إليه . وعلى هذا قال مشايخنا إن الفقيه إذا ملك من الكتب مايساوى مالا عظيما ولكنه يحتاج إليها يحل له أخذ الصدقة إلا أن يملك فاضلا عن حاجته مايساوى مائتى درهم . وقوله (وإنما النماء شرط الوجوب) يعنى أن الشرط فى عدم جواز الدفع ملك النصاب الفاضل عن الحوائج الأصلية ناميا كان أو غير نام . وإنما النماء شرط وجوب الزكاة (ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن كان صحيحا مكتسبا) وقال الشافعى : لايجوز دفعها إلى الفقير الكسوب لقوله صلى الله عليه وسلم « لاتحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى » ولنا أنه فقير والفقراء هم المصارف . ولأن حقيقة الحاجة لايوقف عليها لكونها خفية . ولها دليل ظاهر ، وهو فقد النصاب فيقام مقامه كما فى الإخبار عن المحبة فيما إذا قال : إن كنت تحبينى فأنت طالق : فقالت : أحبك . وتأويل ما رواه حرمة الطلب . ألا ترى إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه كان يقسم الصدقات فقام إليه رجلان يسألانه فنظر إليهما ورآهما جلدين فقال : إنه لاحق لكما فيه وإن شئتما أعطيتكما » معناه لا حق لكما فى السؤال . ألا ترى أنه جوز الإعطاء إياهما . وقوله (ويكره أن يدفع إلى واحد مائتى درهم فصاعدا) قيل : معناه إذا لم يكن له عيال ولا دين عليه . فأما إذا كان معيلا فلا بأس أن يعطيه مقدار ما لو وزعه على عياله أصاب كل واحد منهم دون المائتين لأن التصدق عليه فى المعنى تصدق عليه وعلى عياله ،

الغنى . ولنا أن الغنى حكم الأداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة (قال : وأن تغنى بها إنسانا أحبّ إلىّ)معناه الإغناء عن السؤال يومه ذلك لأن الإغناء مطلقا مكروه . قال(ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد) وإنما تفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ رضى الله عنه . وفية رعاية حق الجوار

منهم نصاب والمسألة ظاهرة حكما ودليلا . وقوله فيتعقبه صريح فى تعقب حكم العلة إياها فى الخارج . والأحب أن يغنى بها فقيرا يومه لقوله عليه الصلاة والسلام « أغنوهم عن المسألة فى هذا اليوم » والأوجه غير هذا الإطلاق ، بل أن ينظر إلى ماتقتضيه الأحوال فى كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين وثوب وغير ذلك ، والحديث المذكور كان فى صدقة الفطر (قوله لما روينا فيه من حديث معاذ) وهو قوله « فردّها فى فقرائهم » هذا والمعتبر

وإذا كان عليه دين فلا بأس بأن يعطيه مائتين أو أكثر مقدار ما إذا قضى به دينه يبقى له دون المائتين . وكذلك ذكر هذه المسألة فى المبسوط مقيدة بهذين القيدين فقال : ويكره أن يعطى رجلا من الزكاة مائتى درهم إذا لم يكن عليه دين أو له عيال وقال أبو يوسف : لا بأس بإعطاء المائتين ويكره أن يعطيه فوق المائتين . وقال زفر : لايجوز أن يعطيه المائتين . وجه قول أبى يوسف : أن جزءا من المائتين مستحق لحاجته للحال والباقى دون المائتين فلا تثبت به صفة الغنى إلا أن يعطيه فوق المائتين . ووجه قول زفر : أن الغنى قارن الأداء لأن الأداء علة الغنى والحكم يقارن العلة كما فى الاستطاعة مع الفعل . وهذا مقرر عند علمائنا المحققين ، ذكره الإمام المحقق فخر الإسلام وغيره فى أصول الفقه . ولنا ماذكره: أن الغنى حكم الأداء وحكم الشىء يعقبه . واعترضوا عليه بأن حكم العلة الحقيقية لايجوز أن يتأخر عنها. كما قال زفر فما وجه هذا الكلام ؟ فمنهم من قال : معنى قوله الغنى حكم الأداء الغنى حكم حكم الأداء، وذلك لأن الأداء علة الملك والملك علة الغنى ، فكان الغنى مضافا إلى الأداء لكن بواسطة الملك فكان للعلة الأولى وهى الأداء شبهة السبب، والسبب الحقيقى هو الذى يتقدم على الحكم حقيقة، وما كان يشبه السبب من العلل له شبهة التقدم فكان هذا من قبيل شراء القريب للإعتاق ، فإن الشراء علة للملك . والملك فى القريب علة العتق بالحديث . فكان العتق حكم حكم الشراء فلذلك جازت نية الكفارة عند الشراء لشبهة تقدم الشراء على العتق بوجود الواسطة . وليس فى كلام المصنف مايشعر به . وقال فخر الإسلام : الأداء يلاقى الفقر وإنما يثبت الغنى بحكمه وحكم الشىء لايصلح مانعا لأن المانع مايسبقه لا مايلحقه . والجواز لايحتمل البطلان لأن البقاء يستغنى عن الفقر . وهذا يشير إلى التأخر كما ترى ، والحكم لايتأخر عن العلة الحقيقية . وأقول : الحكم يتعقب العلة فى العقل ويقارنها فى الوجود ، فبالنظر إلى التأخر العقلى جاز ، وبالنظر إلى التقارن الخارجى يكره ، ولعله المراد بقوله لقربه منه . وقوله (وأن تغنى بها إنسانا أحبّ إلىّ) هذا خطاب أبى حنيفة لأبى يوسف رحمهما الله . وإنما صار هذا أحب لأن فيه صيانة المسلم عن ذلّ السؤال مع أداء الزكاة ، ولهذا قالوا : إن من أراد أن يتصدّق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرّقها فقد قصر فى أمر الصدقة (ومعناه الإغناء عن السؤال فى يومه) لا أن يملكه نصابا (لأن الإغناء مطلقا مكروه) كما تقدم . وينبغى أن يكون مراده إذا لم يكن مديونا أو معيلا على ماتقدم وقوله (ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد) قال الإمام أبو الحسن القدورى : يكره نقل الزكاة إلى بلد آخر ، وهذا إذا لم ينقل إلى قرابته أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده، أما إذا نقل إليهم فإنه يجوز بلا كراهة ، أما الجواز

(قوله فمنهم من قال معنى قوله الغنى حكم الخ) أقول : القائل هو السغناقى .

(إلا أن ينقلها الإنسان إلى قرابته أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده) لما فيه من الصلة : أو زيادة دفع الحاجة . ولو نقل إلى غيرهم أجزأه وإن كان مكروها لأن المصرف مطلق الفقراء بالنص .

فى الزكاة مكان المال ، وفى صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه فى الصحيح مراعاة لإيجاب الحكم فى محل وجود سببه ، قالوا : الأفضل فى صرفها أن يصرفها إلى إخوانه الفقراء ثم أولادهم ثم أعمامه الفقراء ثم أخواله ثم ذوى أرحامه ثم جيرانه ثم أهل سكنه ثم أهل مصره (قوله إلا أن ينقلها) استثناء من كراهة النقل . ووجهه ماقدمناه فى مسألة دفع القيم من قول معاذ لأهل اليمن : ائتونى بعرض ثياب خميس أو لبيس فى الصدقة مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة . ويجب كون محمله كون من بالمدينة أحوج أو ذلك مايفضل بعد إعطاء فقرائهم . وأما النقل للقرابة فلما فيه من صلة الرحم زيادة على قربة الزكاة . هذا ويناسب إيلاء الصدقة الواجبة بإيجاب الله تعالى الصدقة الواجبة بإيجاب العبد فلا بأس بذكر شىء من أحكامها تكميلا للوضع : تلزم الصدقة بالنذر فإن عين درهما أو فقيرا بأن قال : لله على أن أتصدق بهذا الدرهم أو على هذا الفقير لم يلزم . فلو تصدق بغيره على غيره خرج عن العهدة . وفيه خلاف زفر . ولو نذر أن يتصدق بخبز كذا وكذا فتصدق بقيمته جاز . ولو نذر أن يتصدق بهذه الدراهم فهلكت قبل أن يتصدق بها لم يلزمه شىء غيرها ولو لم تهلك فتصدق بمثلها جاز . ولو قال : كل منفعة تصل إلى من مالك فلله على أن أتصدق بها لزمه أن يتصدق بكل ماملكه لا بما أباحه كطعام أذن له أن يأكله . ولو قال : إن فعلت كذا فمالى صدقة فى المساكين لايدخل ماله من الديون على الناس ودخل ماسواها . وهل يتقيد بمال الزكاة نذكره فى آخر كتاب الحج إن شاء الله تعالى ولو قال : إن رزقنى الله مالا فعلى زكاته لكل مائتين عشرة لم يلزمه سوى خمسة إذا رزقه . ولو قال : إن فعلت كذا فألف درهم من مالى صدقة ففعله وهو لايملك إلا مائة مثلا الصحيح أنه لايلزم التصدق إلا بما ملك ، لأن فيما لم يملك لم يكن النذر مضافا إلى الملك ولا إلى سبب الملك . كما لو قال : مالى صدقة فى المساكين ولا مال له لايلزمه شىء . ولو قال : كلما أكلت كذا فعلى أن أتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة منه درهم لأن كل لقمة أكلة . ولو قال : كلما شربت فإنما يلزمه بكل نفس لا بكل مصة . ولو نذر أن يتصدق على فقراء مكة فتصدق على غيرهم جاز لأن لزوم النذر إنما هو بما هو قربة وذلك بالصدقة فباعتبارها يلزم لا بما زاد . وأيضا الصرف

فى الصورة الأولى فلأن المصرف مطلق الفقراء بالنص . وأما الكراهة فلحديث معاذ ، ولأن فى النقل ترك رعاية حق الجوار . وأما عدم الكراهة فيما إذا نقل إلى قرابته فلما فيه من أجر الصدقة وأجر صلة الرحم . وأما إلى قوم هم أحوج من أهل بلده فلأن المقصود سد خلة الفقير فمن كان أحوج كان أولى ، وقد صح عن معاذ رضى الله عنه أنه كان يقول باليمن : ائتونى بخميس أو لبيس آخذه منكم فى الصدقة ، فإنه أيسر عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة . والخميس الثوب الصغير طوله خمسة أذرع . واللبيس الخلق . وطولب بالفرق بين هذه المسألة وبين صدقة الفطر فى أنه اعتبر ههنا مكان المال وفى صدقة الفطر من تجب عليه فى ظاهر الرواية . وأجيب بأن وجوب الصدقة على المولى فى ذمته عن رأسه فحيث كان رأسه وجبت عليه ، ورأس مماليكه فى حقه كرأسه فى وجوب المؤنة التى هى سبب الصدقة فيجب حيثما كانت رءوسهم ، وأما الزكاة فإنها تجب فى المال ولهذا إذا هلك المال سقطت فاعتبر بمكانه .

(باب صدقة الفطر)

قال رحمه الله : (صدقة الفطر واجبة على الحرّ المسلم إذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه

إلى كل فقير صرف إلى الله تعالى فلم يختلف المستحق فيجوز . وصار نظير ما لو نذر صوما أو صلاة بمكة فصام وصلى فى غيرها حيث يجوز عندنا .

(باب صدقة الفطر)

الكلام فى كيفيتها وكميتها وشرطها وسببها وسبب شرعيتها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب . ولا يخفى أن الركن هو نفس الأداء إلى المصرف ، وسبب شرعيتها مانص عليه فى رواية أبى داود وابن ماجه عن ابن عباس « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث ، وطعمة للمساكين ، من أدّاها قبل الصلاة فهى زكاة مقبولة ، ومن أداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات » ورواه الدارقطنى وقال : ليس فى رواته مجروح والباقى يأتى فى الكتاب بحثا بحثا . فالأول وهو كيفية الوجوب لحديث ثعلبة بن صعير العدوى وهو حديث مروى فى سنن أبى داود والدارقطنى . ومسند عبد الرزاق ، وقد اختلف فيه فى الاسم والنسبة والمتن ، فالأوّل : أهو ثعلبة بن أبى صعير أو هو ثعلبة بن عبد الله بن أبى صعير أو عبد الله بن ثعلبة بن صعير عن أبيه ، والثانى : أهو العدوى أو العذرى فقيل العدوى نسبة إلى جده الأكبر عدى وقيل العذرى وهو الصحيح ذكره فى المغرب وغيره . وقال أبو على الغسانى فى تقييد المهمل : العذرى بضم الذال [1] المعجمة وبالراء هو عبد الله بن ثعلبة بن صعير أبو محمد حليف بنى زهرة رأى النبى صلى الله عليه وسلم وهو صغير ، والعدوى تصحيف أحمد بن صالح . والثالث : أهو أدوا صدقة الفطر صاعا من تمر أو قمح عن كل رأس ، أو هو صدقة الفطر صاع من بر أو قمح على كل اثنين . قال فى الإمام : ويمكن أن يحرّف لفظ رأس إلى اثنين اه . لكن تبعده رواية بين اثنين وهى من طرقه الصحيحة التى لاريب فيها طريق عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب

(باب صدقة الفطر)

صدقة الفطر لها مناسبة بالزكاة والصوم ، أما بالزكاة فلأنها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها عن الزكاة ، وأما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودى فإن شرطها الفطر وهو بعد الصوم . قال صاحب النهاية : وإنما رجح هذا الترتيب لما أن المقصود من الكلام هو المضاف لا المضاف إليه ، خصوصا إذا كان مضافا إلى شرطه ، والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله تعالى سميت بها لأن بها يظهر صدق الرغبة فى تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الرجل فى المرأة . قال (صدقة الفطر واجبة) الوجوب ههنا على معناه الاصطلاحى ، وهو مايثبت بدليل فيه شبهة على ماذكر فى الكتاب . وقوله (فاضلا عن مسكنه) قال فى النهاية : حتى لو كان له داران دار

(باب صدقة الفطر)

(قوله مع انحطاط درجتها الخ) أقول : لأنه ليس بفرض .

---

(١) قول صاحب الفتح (بضم الذال الخ) هكذا فى النسخ التى بيدنا ولعل الناسخ أسقط العين التى يناسبها الضم كما هو ظاهر اه مصححه

وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده) أما وجوبها فلقوله عليه الصلاة والسلام فى خطبته « أدّوا عن كل حر وعبد صغير أوكبير نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير » رواه ثعلبة بن صعير العدوى أو صعير العذرى رضى الله تعالى عنه . وبمثله يثبت الوجوب لعدم القطع وشرط الحرية ليتحقق التمليك والإسلام ليقع قربة، واليسار لقوله

عن عبد الله بن ثعلبة قال « خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل يوم الفطر بيوم أو يومين فقال : أدوا صاعا من بر أو قمح بين اثنين . أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حرّ وعبد صغير أو كبير » وهذا سند صحيح . وفى غير هذه من أين يجاء بالراء ، هذا على أن مقصود المصنف الاستدلال به على نفس الوجوب لا على قدر الواجب وهو حاصل على كل حال ؛ وسيأتى استدلاله فى قدره بحديث آخر . ومما يستدل به على الوجوب ما استدل به الشافعى رحمه الله على الافتراض وهو حديث ابن عمر فى الصحيحين « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حرّ أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين » . فإن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية فى كلام الشارع متعين مالم يقم صارف عنه . والحقيقة الشرعية فى الفرض غير مجرد التقدير خصوصا وفى لفظ البخارى ومسلم فى هذا الحديث أنه عليه الصلاة والسلام « أمر بزكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير » قال ابن عمر : فجعل الناس عدله مدّين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو معنى أمَر أمر إيجاب . والأمر الثابت بظنىّ إنما يفيد الوجوب فلا خلاف فى المعنى . فإن الافتراض الذى يثبتونه ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذى نقول به . غاية الأمر أن الفرض فى اصطلاحهم أعم من الواجب فى عرفنا فأطلقوه على أحد جزأيه ؛ ومنه مافى المستدرك وصححه عن ابن عباس « أنه عليه الصلاة والسلام أمر صارخا ببطن مكة ينادى أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم صغير أو كبير حرّ أو مملوك » الحديث . فإن قلت : ينبغى أن يراد بالفرض ماهو عرفنا للإجماع على الوجوب . فالجواب : أن ذلك إذا نقل الإجماع تواترا ليكون إجماعا قطعيا أو أن يكون من ضروريات الدين كالخمس عند كثير ، فأما إذا كان إنما يظن الإجماع ظنا فلا ، ولذا صرحوا بأن منكر وجوبها لايكفر فكان المتيقن الوجوب بالمعنى العرفى عندنا ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وشرط الحرية ليتحقق التمليك) إذ لايملك إلا المالك ولا ملك لغير الحرّ فلا يتحقق منه الركن . وقول الشافعى أنها على العبد ويتحمله السيد ، ليس بذاك لأن المقصود الأصلى من التكليف أن يصرف المكلف نفس منفعته لمالكه وهو الربّ تعالى ابتلاء له لتظهر طاعته من عصيانه ؛ ولذا لايتعلق التكليف إلا بفعل المكلف ، فإذا فرض كون المكلف لايلزمه شرعا صرف تلك المنفعة التى هى فيما نحن فيه فعل الإعطاء ، وإنما يلزم شخصا آخر لزم انتفاء الابتلاء الذى هو مقصود التكاليف فى حق ذلك المكلف ، وثبوت الفائدة بالنسبة إلى ذلك الآخر لايتوقف على الإيجاب على الأول لأن الذى له ولاية الإيجاد والإعدام تعالى يمكن أن يكلف ابتداء السيد بسبب عبده الذى ملكه له من فضله ، فوجب لهذا

يسكنها وأخرى لايسكنها ويؤاجرها أو لا يؤاجرها يعتبر قيمتها فى الغنى حتى لو كانت قيمتها مائتى درهم وجب عليه صدقة الفطر . وقوله (وعبيده) يعنى التى للخدمة فإن التى تكون للتجارة فيها الزكاة . وقوله (صغير أو كبير) صفتان لعبد ، ولايجوز أن يكونا صفتين لحرّ وعبد لأنه لاتجب صدقة الفطر عن ولده الكبير ؛ وفى الحديث بيان لوجوبها وسبب وجوبها وشرطها ومقدار الواجب وبيان من تجب عليه ومن تجب عنه : وقوله (رواه ثعلبة بن صعير العدوى أو صعير العذرى) قال الإمام حميد الدين الضرير رحمه الله : العذرى يعنى بالعين

عليه الصلاة والسلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى قوله : تجب على من يملك زيادة عن قوت يومه لنفسه وعياله ، وقدّر اليسار بالنصاب لتقدر الغنى فى الشرع به فاضلا عما ذكر من الأشياء

الدليل العقلى ، وهو لزوم انتفاء مقصود التكليف الأول أن يحمل ما ورد من لفظ على فى نحو قوله على كل حرّ وعبد على معنى عن كقوله :

إذا رضيت علىّ بنو قشير   لعمر الله أعجبنى رضاها

وهو كثير . ويطرد بعد ألفاظ وهى خفى علىّ ، وبعد على . واستحال على . وغضب على . كلها بمعنى عنى . هذا لولم يجىء شئ من ألفاظ الروايات بلفظ عن كى لاينافيه الدليل العقلى. فكيف وفى بعض الروايات صرح بها على ماقدمناه بالسند الصحيح من حديث ثعلبة . على أن المتأمل لايخفى عليه أن قول القائل : كلف بكذا ، ولا يجب عليه فعله يجر إلى التناقض فضلا عن انتفاء الفائدة بأدنى تأمل (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى ») رواه الإمام أحمد فى مسنده حدثنا يحيى بن عبيد حدثنا عبد الملك عن عطاء عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصدقة إلا عن ظهر غنى ، واليد العليا خير من اليد السفلى ، وابدأ بمن تعول » وذكره البخارى فى صحيحه تعليقا فى كتاب الوصايا مقتصرا على الجملة الأولى فقال : وقال النبى صلى الله عليه وسلم « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » وتعليقاته المجزومة لها حكم الصحة . ورواه مرة مسندا بغير هذا اللفظ ، ولفظة الظهر مقحمة كظهر القلب ، وظهر الغيب فى المغرب (وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى قوله تجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله) وما روى أحمد حدثنا عفان قال : سألت حماد بن زيد عن صدقة الفطر ، فحدثنى عن نعمان بن راشد عن الزهرى عن أبى ثعلبة بن أبى صعير عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أدّوا صاعا من قمح أو صاعا من بر ــ شك حماد ــ عن كل اثنين صغير أوكبير ذكرا أو أنثى حرّ أو مملوك غنى أو فقير ، أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيرد الله عليه أكثر مما يعطى » فقد ضعفه أحمد بالنعمان بن راشد وجهالة ابن أبى صعير ، ولو صح لايقاوم مارويناه فى الصحة مع أن مالا ينضبط كثرة من الروايات المشتملة على التقسيم المذكور ليس فيها الفقير فكانت تلك رواية شاذة فلا تقبل خصوصا مع نبوّ عن

والذال المعجمة أصح منسوب إلى بنى عذرة اسم قبيلة . والعدوى منسوب إلى عدى وهو جدّه . وأهل الحديث يقولونه كنية أبى صعير العذرى . وقوله (لاصدقة إلا عن ظهر غنى) أى صادرة عن غنى : فالظهر فيه مقحم كما فى ظهر القلب وظهر الغيب (وهو) أى الحديث (حجة على الشافعى فى إيجابه على من يملك الزيادة على قوت يومه لنفسه وعياله) استدلالا بما ذكر فى آخر حديث ابن عمر رضى الله عنهما غنى أو فقير . لأنه محمول إما على ماكان فى الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه الصلاة والسلام « إنما الصدقة ماكان عن ظهر غنى » وإما على الندب لأنه قال فى آخره « أما غنيكم فيزكيه الله، وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى ». وقوله (وقدر اليسار بالنصاب)

(قوله ثم انتسخ بقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الصدقة ماكان عن ظهر غنى ») أقول : فيه بحث ، فإن النسخ لايثبت إلا بتأخر تاريخ الذى يدعى أنه ناسخ ولم يعلم ، ثم أقول : لم لايجوز أن يراد بالصدقة الزكاة دفعا للتعارض وقد مر نظيره من الشارح (قوله وإما على الندب ، لأنه قال فى آخره ، « أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى ») أقول : ليس فيه ما ينفى الوجوب مع أن صدره

لأنها مستحقة بالحاجة الأصلية . والمستحق بالحاجة الأصلية كالمعدوم ولا يشترط فيه النمو . ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب الأضحية والفطرة . قال (يخرج ذلك عن نفسه) لحديث ابن عمر رضى الله عنهما قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى » الحديث (و) يخرج عن (أولاده الصغار) لأن السبب رأس يمونه ويلى عليه لأنها تضاف إليه يقال زكاة الرأس ، وهى أمارة السببية ،

قواعد الصدقات والحديث الصحيح عنها (قوله ويتعلق بهذا النصاب الخ) ومما يتعلق به أيضا وجوب نفقة ذوى الأرحام ، وتقدم تحقيق هذا النصاب ، وحديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر قدمناه أول الباب (قوله والسبب رأس يمونه ويلى عليه) المفيد لسببية الرأس المذكور لفظ « عن » فى قوله « عن كل حر وعبد صغير أو كبير ذكر أو أنثى » وكذا لفظ « على » بعد ماقامت الدلالة على أن المراد به معنى عن استفدنا منه أن هذه صدقة تجب على الإنسان بسبب هؤلاء ، والقطع من جهة الشرع أنه لايجب عمن لم يكن من هؤلاء فى مؤنته وولايته . فإنه لايجب على الإنسان بسبب عبد غيره وولده . وفى رواية الدارقطنى حديث ابن عمر قال فى آخره « ممن تمونون » ولومان صغيرا لله تعالى لا لولاية شرعية له عليه لم يجب أن يخرج عنه إجماعا فلزم أنهم السبب إذا كانوا بذلك الوصف . والمصنف استدل عليه بالإضافة فى قولهم زكاة الرأس وتمامه موقوف على كون هذا التركيب مسموعا من صاحب الشرع لأن السببية لاتثبت إلا بوضعه أو من أهل الإجماع . وبما ذكر فى ضمن تأويل الإضافة فى قولهم : زكاة الرأس أو صدقة الفطر بأنها إلى الشرط لما أوجبه من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد الرأس . فإنه يقتضى اعتبار الشارع السببية للرأس . وأورد عليه أنه معارض بتعدد الواجب مع اتحاد الرأس وتعدد الوقت باعتبار تكرر السنين ، فلو كان السبب الرأس لم يتكرر عند تكررها . كالحج لما اتحد سببه وهو البيت لم يتكرر بتكرر السنين . وأجيب بمنعه وإسناده بتكرر الواجب مع اتحاد السبب وتكرر الوقت فى الزكاة . فإن السبب فيها المال . والجواب : أن المال لم يعتبر سببا إلا باعتبار النماء ولو تقديرا ، والنماء متكرر نظرا إلى

ظاهر . وقوله (ولا يشترط فيه النمو) أى لايشترط أن يكون النصاب بمال نام لأنها وجبت بالقدرة الممكنة . والنمو إنما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكاة على ماعرف فى الأصول . وقوله (ويتعلق بهذا النصاب) يشير إلى وجود نصب قيل وهى ثلاثة : نصاب يشترط فيه النماء تتعلق به الزكاة وسائر الأحكام المتعلقة بالمال وقد تقدم بيانه . ونصاب يجب به أحكام أربعة : حرمة الصدقة . ووجوب الأضحية . وصدقة الفطر . ونفقات الأقارب . ولا يشترط فيه النماء لا بالتجارة ولا بالحول . ونصاب يثبت به حرمة السؤال وهو ما إذا كان عنده قوت يومه عند بعض . وقال بعضهم : أن يملك خمسين درهما . وقوله (يخرج ذلك) أى المقدار المذكور (عن نفسه لحديث ابن عمر رضى الله عنهما قال : فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى) والحر والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير فعدل الناس به نصف صاع من بر . وقوله (لأن السبب رأس يمونه ويلى عليه لأنه يضاف إليه يقال زكاة الرأس وهى) أى الإضافة (أمارة السببية) لأن الإضافة للاختصاص . وأقوى وجوهه إضافة المسبب إلى سببه لحدوثه به . فإن قيل : لو كانت الإضافة أمارة السببية

فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث (قوله على ما عرف فى الأصول) أقول : يعنى فى مباحث الأمر (قوله قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى » الحديث) أقول : لفظة على فى قوله صلى الله عليه وسلم على الذكر والأنثى بمعنى عن كما سيجىء .

والإضافة إلى الفطر باعتبار أنه وقته . ولهذا تتعدد بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم . والأصل فى الوجوب رأسه وهو يموّنه ويلى عليه فيلحق به ماهو فى معناه كأولاده الصغار لأنه يمونهم ويلى عليهم (ومماليكه) لقيام الولاية والمؤنة . وهذا إذا كانوا للخدمة ولا مال للصغار . فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى خلافا لمحمد رحمه الله لأن الشرع أجراه مجرى المؤنة فأشبه النفقة . (ولا يؤدّى عن زوجته)

دليله وهو الحول . فكان السبب وهو المال النامى متكررا لأنه بنماء هذا الحول غيره بالنماء الآخر فى الحول الآخر ، بل الحق فى الجواب أن المدعى أن تضاعف الواجب فى وقت واحد عند تعدد شىء دليل سببية المتعدد ، وأين هو من التكرر فى أوقات متكررة فالثابت هناك واجب واحد فى الوقت الواحد مع الشىء الواحد ، فأنى يكون هذا نقضا محوجا للجواب ، ؟ ثم بعد ذلك اثبات سببية شىء لهذا مثل الاستدلال بالدوران على علية شىء بلا فرق . وهو غير مرضى عندنا فى مسالك العلة . فكذا يجب أن يكون هنا إذ لا فرق ، فالمعوّل عليه فى إثبات السببية حينئذ ما سلكناه من إفادة السمع . ثم إعطاء الضابط بأنه رأس يموّنه ويلى عليه . يلزم عليه تخلف الحكم عن السبب فى الجد إذا كانت نوافله صغارا فى عياله . فإنه لا يجب عليه الإخراج عنهم فى ظاهر الرواية ، ودفعه بادعاء انتفاء جزء السبب بسبب أن ولاية الجد منتقلة من الأب إليه . فكانت كولاية الوصى غير قوى . إذ الوصى لا يمونه إلا من ماله إذا كان له مال . بخلاف الجد إذا لم يكن للصبى مال فكان كالأب فلم يبق إلا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له كمشترى العبد . ولا مخلص إلا بترجيح رواية الحسن ، أن على الجدّ صدقة فطرهم . وهذه مسائل يخالف فيها الجدّ الأب فى ظاهر الرواية ولا يخالفه فى رواية الحسن هذه ، والتبعية فى الإسلام وجرّ الولاء والوصية لقرابة فلان (قوله فيلحق به) هذا بيان حكمة المنصوص يعنى إنما أمر الشارع بالإخراج عن هؤلاء لأنهم فى معناه بما قلنا لا أنه إلحاق لإفادة حكمهم ، إذ حكمهم ذلك منصوص عليه (قوله يؤدى من مالهم) الأب كالوصى . وكذا يؤدى عن مماليك ابنه الصغير من ماله . وعند محمد لا يؤدى عن مماليكه أصلا ، والمجنون كالصغير (قوله لأن الشرع أجراه مجرى المؤنة فأشبه النفقة) هذا دليل قولهما ـ ونفقة الصغير إذا كان له

لكان الفطر سببا لإضافتها إليه يقال : صدقة الفطر وليس كذلك عندكم . أجاب بقوله (والإضافة إلى الفطر باعتبار أنه وقته) فكانت إضافة مجازية (ولهذا تتعدد) الصدقة (بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم فعلم أن الرأس هو السبب دون الوقت فإن قيل : قد يتكرر بتكرر الوقت فى السنة الثانية والثالثة وهلم جرّا مع اتحاد الرأس ولو كان الرأس هو السبب لما كان الوجوب متكررا مع اتحاده . أجيب : بأن الرأس إنما جعل سببا بوصف المؤنة وهى تتكرر بمضى الزمان فصار الرأس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكما فكان السبب هو التكرر حكما . وقوله (والأصل فى الوجوب رأسه) ظاهر . وقوله (ومماليكه) بالجر يتناول العبيد والمدبرين وأمهات الأولاد دون المكاتبين على ماسنذكره . وقوله (فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله) وهو استحسان . وقال محمد وهو قول زفر رحمهما الله : وهو القياس لا يؤدى إلا من مال نفسه ، ولو أدى من مال الصغير ضمن لأنها زكاة فى الشريعة كزكاة المال . فلا تجب على الصغير ولأنها عبادة والصغير ليس بأهل لوجوبها . وجه الاستحسان أن الشرع أجراه مجرى المؤنة حيث أوجب على الإنسان من جهة غيره ، فأشبه النفقة ، ونفقة الصغير فى ماله إذا كان له مال وكما يؤدى عن الصغير من ماله فكذلك عن مماليك الصغير والمجنون فى ذلك بمنزلة الصغير . قال (ولا يؤدى عن زوجته) وقال الشافعى : يجب على الرجل أن يؤدّى صدقة الفطر عن زوجته

لقصور الولاية والمؤنة فإنه لايليها فى غير حقوق النكاح ولا يمونها فى غير الرواتب كالمداواة . (ولا عن أولاد الكبار وإن كانوا فى عياله) لانعدام الولاية ولو أدى عنهم أو عن زوجته بغير أمرهم أجزأه استحسانا لثبوت الإذن عادة . (ولا) يخرج (عن مكاتبه) لعدم الولاية ولا المكاتب عن نفسه لفقره . وفى المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة فيخرج عنهما (ولا) يخرج (عن مماليكه للتجارة) خلافا للشافعى رحمه الله فإن عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى فلا تنافى . وعندنا وجوبها على المولى بسببه كالزكاة

مال فى ماله ـ فكذا هذا . والأولى كون المراد نفقة الأقارب لأن وجه قول محمد أنها عبادة والصبى ليس من أهلها كالزكاة وقد وجب إخراج الأب عنه فيكون فى ماله ، فيقولان فى جوابه . . هى عبادة فيها معنى المؤنة لقوله عليه الصلاة والسلام « أدّوا عمن تمونون » إذ قد قبلنا هذا الحديث . أوما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام « ممن تمونون » فى حديث ابن عمر فألحقها بالمؤنة فكانت كنفقة الأقارب تجب فى مال الصغير إذا كان غنيا لما فيها من معنى المؤنة وإن كانت عبادة (قوله أجزأه استحسانا) وهو رواية عن أبى يوسف لأنه العادة . والثابت عادة كالثابت بالنص فيما فيه معنى المؤنة . بخلاف ما هو عبادة محضة كالزكاة لاتسقط عنها إلا بإذنها صريحا إذ لايتحقق معنى الطاعة والابتلاء إلا به . وفيه نظر . فإن معنى المؤنة لاينفى مافيه من معنى العبادة المتفرعة عن الابتلاء واختيار الطاعة من المخالفة . فإن ادعى أن ذلك تابع فى صدقة الفطر منعناه . وقد صرحوا بأن الغالب فى صدقة الفطر معنى العبادة . نعم إن أمكن أن يوجه هكذا بأن الثابت عادة لما كان كالثابت نصا كان أداؤه متضمنا اختيارها ونيتها ، بخلاف الزكاة فإنها لا عادة فيها ، ولو قدر فيها عادة قلنا بالإجزاء فيها أيضا لكنها منتفية فيها

لقوله صلى الله عليه وسلم « أدّوا عمن تمونون » . وهو يمون زوجته . ولنا ما ذكره فى الكتاب ووجهه : أنه صلى الله عليه وسلم ذكر المؤنة مطلقة ، والمطلق ينصرف إلى الكامل وليس عليه مؤنتها كاملة لأنه لايمونها فى غير الرواتب كالمداواة، وكذلك لابد من الولاية ، وليس له عليها ولاية إلا فى حقوق النكاح . (ولا) يؤدى (عن أولاده الكبار وإن كانوا فى عياله) بأن يكونوا فقراء زمنى لأنه لايستحق عليهم ولاية فصاروا كالأجانب . وقوله (ولو أدّى عنهم) ظاهر ، وهو استحسان ، والقياس أن لايصح كما إذا أدّى الزكاة بغير إذنها . وجه الاستحسان أن الصدقة فيها معنى المؤنة فيجوز أن تسقط بأداء الغير وإن لم يوجد الإذن صريحا ، وفى العادة أن الزوج هو الذى يؤدى عنها فكان الإذن ثابتا عادة . بخلاف الزكاة فإنها عبادة محضة لاتصح بدون الإذن صريحا (ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية) ولأنه لايمونه(ولا المكاتب عن نفسه لفقره) لأنه مملوك مالا ، ومن كان كذلك ليس من أهل ملك المال ، وقد قررناه فى التقرير على وجه لم نسبق إليه فليطلب ثمة . (وفى المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة) لأنها لاتعدم بالتدبير والاستيلاد وإنما تختل المالية ولا عبرة بها ههنا لأنه يؤدى عن نفسه وأولاده الصغار ولا مالية فيهم (ولا يخرج عن مماليكه للتجارة خلافا للشافعى فإن عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى) فهما حقان ثابتان فى محلين مختلفين (فلا تنافى) بينهما فجاز اجتماعهما (وعندنا وجوبها على المولى بسبب العبد كالزكاة) فلو أوجبناها عليه أدى إلى الثنى وهو لايجوز لإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم « لاثنى فى الصدقة » والثنى مكسور مقصور : أى لاتؤخذ فى السنة مرتين . فإن قيل : سبب الزكاة

(قوله لإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم « لاثنى فى الصدقة ») أقول : يجوز أن يقال على تسليم ثبوت الحديث المراد بالصدقة هى الزكاة المفروضة

فيؤدى إلى الثنى (والعبد بين شريكين لافطرة على واحد منهما) لقصور الولاية والمؤنة فى حق كل واحد منهما (وكذا العبيد بين اثنين عند أبى حنيفة رحمه الله) وقالا على كل واحد منهما مايخصه من الرءوس دون الأشقاص

ثم الوجه وإلا فلا (قوله فيؤدى إلى الثنى) هو مكسور المثلثة مقصورا . وأورد عليه أن الثنى عبارة عن تثنية الشىء الواحد وهو منتف لاختلاف الواجبين كما وسببا فإنه فى الفطر الرأس وفى الزكاة ماليتها لا هى نفسها ومحلا ، ففى الفطر الذمة حتى لاتسقط بعروض الفقر بعد الوجوب . وفى الزكاة المال حتى تسقط به بأن هلك المال فلا ثنى على أنه لو كان لزم قبوله بعد لزومه شرعا بثبوته بالدليل الموجب للزكاة مطلقا ، والدليل الموجب للفطرة مطلقا وعدم ثبوت نافيه . وقيل فى الوجه غير ماذكر المصنف وهو أن الانتفاء لانتفاء السبب لأنه ليس رأسا أعدّ للمؤنة بل مِن ضرورة بقائه فيحصل مقصوده من الربح فى التجارة . ولا يخفى أنه لم يقم الدليل سوى على أن السبب رأس يمونه الخ لايفيد كونه أعدّ لأن يمان غاية ما فى الباب أن الرأس الواحد جعلت سببا فى الزكاة باعتبار ماليتها وفى صدقة أخرى باعتبار معنى المؤنة والولاية عليه ولا مانع من ذلك (قوله لقصور الولاية والمؤنة) يعنى أن السبب هو رأس عليه مؤنته . لأن المفاد بالنص من قوله «ممن تمونون» ممن عليكم مؤنته . وليس على كل منهما مؤنته ، بل بعضها وبعض الشىء ليس إياه . ولاسبب إلا هذا فعند انتفائه يبقى على العدم الأصلى لا أن العدم يؤثر شيئا (قوله وقالا) هذا بناء على كون قول أبى يوسف كقول محمد بل الأصح أن قوله مع أبى حنيفة . ثم أبو حنيفة مرّ على أصله من عدم جواز قسمة الرقيق جبرا ولم يجتمع لواحد مايسمى رأسا . ومحمد مرّ على أصله من جواز ذلك ، وأبو يوسف مع محمد فى القسمة ، ومع أبى حنيفة فى صدقة الفطر ، لأن ثبوت القسمة بناء على الملك وصدقة الفطر باعتبار المؤنة عن ولاية لا باعتبار الملك ، ولذا تجب عن الولد ولا ملك ولا تجب عن الآبق مع الملك فيه ، ولو سلم فجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها ، وكلامنا فيما قبلها وقبلها لم يجتمع فى ملك أحد رأس كامل . وقد قيل : إن الوجوب عند محمد على العبد وفيه نظر . فإنه لو كان لم يختلف الحال بين العبيد والعبد الواحد فكان

فيهم المالية وسبب الصدقة مؤنة رءوسهم ومحل الزكاة بعض النصاب ، ومحل الصدقة الذمة ، فإذا هما حقان مختلفان سببا ومحلا فلا يؤدى إلى الثنى لأن الثنى عبارة عن تثنية الشىء الواحد وهما شيئان فكانا كنفقة عبيد التجارة مع الزكاة . أجيب بأن الشرع بنى هذه الصدقة على المؤنة فقال : «أدوا عمن تمونون» وهذه العبيد معدة للتجارة لا للمؤنة . والنفقة التى يغرمها فيهم لطلب الزيادة منهم فتكون ساقطة العبرة بحكم القصد ، ألا ترى أن المضارب يملك هذا الانفاق وهو غير مأذون إلا بالتجارة ، وإذا سقطت المؤنة حكما فى مال التجارة أشبه السقوط حقيقة ، ولو سقطت حقيقة بالإباق أو الغصب أو الكتابة سقطت الصدقة لعدم المؤنة فكذا هذا . فعلم بهذا أن سقوط صدقة الفطر ههنا لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة لا لتناف بين الواجبين . وقوله (والعبد بين شريكين لافطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة فى حق كل واحد منهما) وقد تقدم أن الولاية والمؤنة الكاملتين سبب ولم يوجدا . وقوله (وكذا العبيد بين اثنين) يعنى لاتجب الصدقة (عند أبى حنيفة وقالا على كل واحد مايخصه من الرءوس دون الأشقاص) أى الكسور حتى لو كان بينهما خمسة أعبد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عن

كما سبق من الشارح مثله دفعا للتعارض بينه وبين إطلاق حديث الفطرة (قوله ومحل الصدقة الذمة) أقول : حتى لاتسقط بعروض الفقر بعد الوجوب (قوله أجيب بأن الشرع بنى الخ) أقول : جواب بتغيير الدليل .

بناء على أنه لايرى قسمة الرقيق وهما يريانها ، وقيل هو بالإجماع لأنه لايجتمع النصيب قبل القسمة فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما (ويؤدّى المسلم الفطرة عن عبده الكافر) لإطلاق ماروينا ولقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما « أدّوا عن كل حرّ وعبد يهودى أو أنصرانى أو مجوسى » الحديث ولأن السبب قد تحقق والمولى من أهله .

يجب على سيدى العبد الواحد . ولا يجب على سيد العبد الكافر كقول الشافعى . وعن هذا قيل : هو أعنى عدم الوجوب على واحد من الشريكين فى العبيد بالإجماع أى بالاتفاق . ولو كان لهما جارية مشتركة فجاءت بولد فادّعياه أو ادّعيا لقيط لاتجب عليهما عن الأم لما قلنا وتجب عن الولد على كل منهما فطرة كاملة عند أبى يوسف لأن البنوّة ثابتة من كل منهما كملا إذ ثبوت النسب لايتجزأ ، ولهذا لو مات أحدهما كان ولدا للباقى منهما . وقال محمد : عليهما صدقة واحدة لأن الولاية لهما والمؤنة عليهما فكذا الصدقة لأنها قابلة للتجزئ والمؤنة . ولو كان أحدهما موسرا والآخر معسرا أو ميتا فعلى الآخر صدقة تامة عندهما . ولو كان له عبد آبق أو مأسور أو مغصوب مجحود ولا بينة فحلف الغاصب فعاد الآبق ، ورد المغصوب بعد يوم الفطر كان عليه صدقة مامضى . ويؤدى عن عبده المرهون إذا كان فيه وفاء : يعنى وله نصاب . وعن أبى يوسف ليس عليه أن يؤدى حتى يفتكه فإذا أفتكه أعطى لما مضى . ويجب عليه فطرة عبده المستأجر والمأذون ، وإن كان مستغرقا بالدين . ولا تجب عن عبد عبده المأذون لأنه إذا كان على المأذون دين لايملك المولى عبده . وإن لم يكن فهو للتجارة . فلو اشتراه المأذون للخدمة ولا دين عليه فعلى المولى فطرته . فإن كان عليه دين فعلى الخلاف فى ملك المولى للإكساب وعدمه وفى العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة . وكذا العبد المستعار والوديعة والجانى عمدا أو خطأ . وما وقع فى شرح الكنز . والعبد الموصى برقبته لإنسان لاتجب فطرته من سهو القلم . ولو بيع العبد بيعا فاسدا فمر يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشترى وأعتقه فالفطرة على البائع . وكذا لو مر يوم الفطر وهو مقبوض المشترى ، ثم استرده البائع . فإن لم يسترده وأعتقه المشترى أو باعه فالصدقة على المشترى لتقرر ملكه (قوله لإطلاق ماروينا) استدل

العبدين ولا تجب عن الخامس . أبوحنيفة مرّ على أصله فإنه لايرى قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما مايسمى عبدا ، ومحمد كذلك فإنه يرى قسمة الرقيق جبرا ، وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما فى البعض متكاملا . وإلحاق أبى يوسف بمحمد ههنا مخالف لما ذكره فى المبسوط حيث قال : فإن كان بينهما مماليك للخدمة فعلى قول أبى حنيفة لايجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم . وعند محمد يجب على كل واحد منهما الصدقة فى حصته إذا كانت كاملة فى نفسها ، ومذهب أبى يوسف مضطرب ، والأصح أن قوله كقول أبى حنيفة وعذره أن القسمة تنبنى على الملك ، فأما وجوب الصدقة فينبنى على الولاية والمؤنة لا على الملك حتى تجب الصدقة فيما لاملك له فيه كالولد الصغير ، وليس لواحد منهما ولاية كاملة على شىء من هذه الرءوس كما تقدم ووجه قوله : إذا كان كقول محمد هو ماذكره فى الكتاب (وهما يريانها وقيل هو بالإجماع) أى عدم وجوب الفطرة فى العبيد بين اثنين بإجماع علمائنا الثلاثة لأنه لايجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تتم الرقبة لكل واحد من الشريكين . وقوله (ويؤدى المسلم الفطرة) أى صدقة الفطر (عن عبده الكافر لإطلاق ما روينا) من حديث ثعلبة فى أول الباب وهو قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن كل حرّ وعبد » (ولقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما « أدوا عن كل حرّ وعبد يهودى أو نصرانى أو مجوسى » الحديث : ولأن السبب قد تحقق) وهو رأس يمونه بولايته عليه (والمولى من أهله) أى من أهل الوجوب . لايقال إضمار قبل

وفيه خلاف الشافعي رحمه الله لأن الوجوب عنده على العبد، وهو ليس من أهله. ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق . (ومن باع عبدا وأحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له) معناه إذا مر يوم الفطر والخيار باق، وقال زفر رحمه الله : على من له الخيار لأن الولاية له . وقال الشافعي رحمه الله : على من له الملك لأنه من وظائفه كالنفقة . ولنا أن الملك موقوف

بأمرين ثانيهما ضعيف عند أهل النقل فيبقى الأول سالما . أما الحديث فهو ما رواه الدارقطني عن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام « أدّوا صدقة الفطر عن كل صغير وكبير ذكر أو أنثى يهودي أو نصراني حرّ أو مملوك نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير » وهو ضعيف بل عدّ في الموضوعات من قبل سلام الطويل فإنه متروك مرمى بالوضع وقد تفرد بهذه الزيادة ولفظة مجوسي لم تعلم مروية . وأما الآخر فإن الإطلاق في العبد في الصحيح يوجبها في الكافر والتقييد في الصحيح أيضا ـ بقوله من المسلمين ـ لايعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد في الأسباب لأنه لاتزاحم فيها فيمكن العمل بهما فيكون كل من المقيد والمطلق سببا بخلاف ورودهما في حكم واحد . وكل من قال بأن إفراد فرد من العام لايوجب التخصيص يلزمه أن يقول إن تعليق حكم بمطلق ثم تعليقه بعينه بمقيد لايوجب تقييد ذلك المطلق بأدنى تأمل . نعم إذا لم يمكن العمل بهما صير إليه ضرورة (قوله وأحدهما بالخيار) أو كان الخيار لهما ومر يوم الفطر والخيار باق تجب على من يصير العبد له فإن تم البيع فعلى المشتري وإن فسخ فعلى البائع . وقال زفر : تجب على من له الخيار كيفما كان لأن الولاية له .

الذكر لأن الشهرة قائمة مقام الذكر (وفيه خلاف الشافعي لأن الوجوب عنده على العبد وهو ليس من أهله) أي من أهل الوجوب ؛ وهو يستدل لإثبات هذا الأصل بحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم « فرض صدقة الفطر على كل حرّ وعبد » فإن كلمة « على » للإيجاب ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عمن تمونون » فإن الوجوب على من خوطب بالأداء وهم الموالي . وكلمة « على » في حديث ابن عمر بمعنى عن كما في قوله تعالى ـ إذا اكتالوا على الناس يستوفون ـ أي عن الناس (ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق) أما عندنا فظاهر لأن المولى ليس بأهل للوجوب عليه ولا للأداء . وأما عنده فلأن تحمل المولى عن مملوكه يستدعي أهلية أداء العبادة والكافر ليس بأهل له . والوجوب عنده باعتبار تحمل المولى الأداء عنه ؛ فإذا انعدم ذلك في حق المملوك لم يجب أصلا (ومن باع عبدا وأحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له) حتى إذا تم البيع فعلى المشتري ، وإن انتقض فعلى البائع . وقوله (معناه إذا مرّ يوم الفطر والخيار باق) قال الإمام حميد الدين الضرير رحمه الله في شرحه : هذا من قبيل إطلاق اسم الكل وإرادة البعض لأن مضي كل يوم الفطر ليس بشرط (وقال زفر على من له الخيار) لأن سبب الصدقة الولاية الكاملة والولاية الكاملة لمن له الخيار . لأنه إن أجازه تم وإن لم يجزه انفسخ (وقال الشافعي : على من له الملك) وهو المشتري ، فإن مذهبه أن خيار الشرط لايمنع ثبوت الملك للمشتري كخيار العيب كذا في النهاية (لأنه) أي لأن صدقة الفطر بمعنى التصدّق (من وظائفه) أي الملك وما هو كذلك فإنه على المالك (كالنفقة) فإنها في مدة الخيار على المالك (ولنا أن الملك موقوف) يعني سلمنا أنها وظيفة الملك

(قال المصنف : ولنا أن الملك موقوف) أقول : وهذا لايكون جوابا عما قاله زفر رحمه الله ؛ والجواب عنه أن يقال : وكذا الولاية موقوفة فيخرج الجواب حينئذ عما قاله زفر رحمه الله .

لأنه لو ردّ يعود إلى قديم ملك البائع ولو أجيز يثبت الملك للمشترى من وقت العقد فيتوقف مايبتنى عليه بخلاف النفقة لأنها للحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف ، وزكاة التجارة على هذا الخلاف .

(فصل فى مقدار الواجب ووقته)

(الفطرة نصف صاع من بر أو دقيق أو سويق أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير) وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : الزبيب بمنزلة الشعير ، وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى . والأول رواية الجامع الصغير ؛

والزوال فى اختياره فلا يعتبر فى حكم عليه كالمقيم إذا سافر فى نهار رمضان حيث لايباح له الفطر فى ذلك اليوم لأن إنشاءه باختياره فلايعتبر . وقال الشافعى : على من له الملك لأنه من وظائفه كالنفقة . ولنا أن الملك والولاية موقوفان فيتوقف مايبنى عليهما ؛ ألا يرى أنه لو فسخ يعود إلى قديم ملك البائع ولو أجيز يستند الملك للمشترى إلى وقت العقد حتى يستحق به الزوائد المتصلة والمنفصلة . وزكاة التجارة على هذا بأن اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول فى مدة الخيار فعندنا يضم إلى من يصير له إن كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه ، ولو لم يكن فى البيع خيار ، ولم يقبضه المشترى حتى مضى يوم الفطر فقبضه فالفطرة على المشترى ، ولو مات قبل قبضه لاصدقة على واحد منهما لقصور ملك المشترى وعوده إلى البائع غير منتفع به فكان كالآبق بل أشد ، ولو رده قبل القبض بخيار عيب أو رؤية بقضاء أو غيره فعلى البائع لأنه عاد إليه قديم ملكه منتفعا به وبعد القبض على المشترى ، لأنه زال ملكه بعد تمامه وتأكده .

(فصل فى مقدار الواجب ووقته)

(قوله أو دقيق أو سويق) أى دقيق البرّ وسويقه ، أما دقيق الشعير وسويقه فمعتبر بالشعير (قوله وهو رواية عن أبى حنيفة) رواها الحسن عنه وصححها أبو اليسر لما ثبت فى الحديث من تقديرها بصاع كما ستقف

لكن الملك موقوف (لأنه لو رد لعاد إلى قديم ملك البائع ولو أجيز يثبت الملك للمشترى من وقت العقد) وكل ماكان موقوفا فالمبتنى عليه كذلك لأن التردد فى الأصل يستلزم التردد فى الفرع (بخلاف النفقة) فإنها وإن كانت تنبنى على الملك لكنها تثبت (للحاجة الناجزة) أى الواقعة فى الحال (فلا تقبل التوقف) ، وهذا الجواب بطريق التنزل لابحسب الواقع فإنها لوكانت وظيفة الملك لما وجبت عليه عن نفسه وأولاده الصغار ؛ (وزكاة التجارة على هذا الخلاف) يعنى إذا كان لرجل عبد للتجارة فباعه بعروض التجارة على أنه بالخيار فحال الحول والخيار باق فزكاته على من يصير الملك له ، أو على من له الخيار ، أو على من له الملك لأن العروض بدل العبد ؛ وحولان الحول على البدل كحولانه على المبدل كذا نقل عن حميد الدين الضرير . وقيل : صورته رجلان لأحدهما عشرون دينارا ولآخر عرض يساويه فى القيمة ومبدأ حولهما على السواء ، فى آخر الحول باع صاحب العرض عرضه من الآخر بشرط الخيار له أو للمشترى ، فازداد قيمة العرض فى مدة الخيار قبل تمام الحول ؛ ثم تم الحول ، فإن تقرر الملك للبائع يجب عليه بحصة الزيادة شىء وإن تقرر للمشترى يجب عليه ذلك أيضا عندنا .

(فصل فى مقدار الواجب ووقته)

لما ذكر وجوب صدقة الفطر وشروطه ومن تجب عليه ومن تجب عنه شرع فى بيان مايؤدى به صدقة الفطر

(فصل فى مقدار الواجب ووقته)

وقال الشافعي : من جميع ذلك صاع لحديث أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : كنا نخرج ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولنا ما روينا وهو مذهب

عليه عن قريب ، ودفع الخلاف بينهم بأن أبا حنيفة إنما قال ذلك لعزّة الزبيب فى زمانه كالحنطة لايقوى لأن المنصوص على قدر فيه لاينقص عن ذلك القدر فيه نفسه بسبب من الأسباب (قوله لحديث أبي سعيد) اعلم أن الأحاديث والآثار تعارضت فى مقدار الحنطة ولا بأس بسوق نبذة منها لنطلعك على الحال ، أما ما من طرفنا فسيأتى من كلام المصنف ، وأما ما من طرف المخالف لنا فحديث أبى سعيد كنا نخرج إذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو مملوك صاعا من طعام أو صاعا من أقط . أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب ، فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجا أو معتمرا ، فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم به الناس أن قال : إنى أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر ، فأخذ الناس بذلك . قال أبو سعيد : أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه . رواه الستة مختصرا ومطوّلا . وجه الاستدلال بلفظة طعام فإنها عند الإطلاق يتبادر منها البر ، وأيضا فقد عطف عليه هنا التمر والشعير وغيرهما فلم يبق مراده منه إلا الحنطة . ولأنه أبى أن يخرج نصف صاع منه وقال : لا أزال أخرجه كما كنت أخرجه ، فدل أنه كان يخرج منه صاعا . وأيضا وقع فى رواية الحاكم عنه صاعا من حنطة ، وأخرج الحاكم أيضا عن عياض بن عبد الله قال : قال أبوسعيد : وذكر عنده وصدقة الفطر فقال : لا أخرج إلا ما كنت أخرجه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر أو صاعا من شعير ، فقال له رجل : أو مدين من قمح فقال : لا تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها وصححه . وأخرج أيضا عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « فرض زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من برّ » الحديث وصححه . وأخرج الدارقطنى عن مبارك بن فضالة عن أيوب إلى ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام « فرض على الذكر والأنثى والحرّ والعبد صدقة رمضان صاعا من تمر أو صاعا من طعام » وأخرج الطحاوى فى المشكل عن ابن شوذب عن أيوب يبلغ به إلى ابن عمر فرض عليه الصلاة والسلام صدقة الفطر إلى أن قال : أو صاعا من بر ، قال : ثم عدل الناس نصف صاع من برّ بصاع مما سواه . وأخرج الحاكم عن أبى هريرة « أن النبي صلى الله عليه وسلم حضّ على صدقة رمضان على كل إنسان صاع من تمر أو صاع من شعير أو صاع من قمح » وأخرج الدارقطنى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « أمرنا عليه الصلاة والسلام أن نعطى صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحرّ والمملوك صاعا من طعام ، من أدّى برا قبل منه ، ومن أدى شعيرا قبل منه » الحديث ، وأخرج أيضا عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جدّه قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر وفيه أو صاعا من طعام » وأخرج نحوه عنه عليه الصلاة والسلام من حديث مالك بن أوس بن الحدثان عن أبيه قال : قال عليه الصلاة والسلام « أخرجوا زكاة الفطر صاعا من طعام » قال : وطعامنا يومئذ البر والتمر والزبيب والأقط . وأخرج الحاكم عن الحرث عن علىّ رضى الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام « فى صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو عبد صاع بر أو صاع من تمر » (قال المصنف رحمه الله : ولنا ما روينا الخ) يريد ماتقدم من حديث عبدالله بن ثعلبة بن صعير ، وقد قدمنا بعض طرقه الصحيحة ؛ وأنه

وقدره وكلامه واضح . وقوله (لحديث أبي سعيد الخدرى) روى عن مروان بن الحكم أنه كتب إلى أبي سعيد الخدرى يسأله عن صدقة الفطر فقال : كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من الطعام أو صاعا من التمر أو صاعا من الشعير (ولنا ماروينا) يعنى فى أول الباب من حديث ثعلبة بن صعير (وهو مذهب

جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم أجمعين .

يفيد أن الواجب نصف صاع من برّ . والجواب عما أورد . أما الأخير فالحرث لايحتج به مع أنه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك ، ففي روايته « أو نصف صاع » وروى عبد الرزاق والطحاوي عن علي قال : صدقة الفطر على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من برّ أو صاع من شعير أو تمر فاندفع . وأما ما يليه فضعيف جدا بعمر بن محمد بن صهبان متروك ، قاله النسائي والرازي والدارقطني . وقال ابن معين : لايساوي فلسا ، وقال أحمد : ليس بشيء فاندفع . وأما ما يليه فضعيف جدا بكثير بن عبد الله مجمع على تضعيفه . ونفس الشافعي قال : فيه ركن من أركان الكذب فاندفع . وأما ما يليه فمنقطع لأن ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس شيئا ، وقال أبو حاتم فيه حديث منكر وهم يضعفون بمثل هذا . وأما ما يليه ففيه سفيان بن حسين اختلف فيه : قال الدارقطني : والأكثر على تضعيفه في الرواية عن الزهري ، وقد روى هذا الحديث عن الزهري . وأما ما يليه فقال الطحاوي : لانعلم أحدا من أصحاب أيوب تابع ابن شوذب على زيادة البر فيه . وقد خالفه حماد بن زيد وحماد بن سلمة عن أيوب وكل منهما حجة عليه فكيف وقد اجتمعا . وأيضا في حديثه ما يدل على خطئه وهو قوله : ثم عدل الناس نصف صاع من برّ بصاع مما سواه ، فكيف يجوز أن يعدلوا صنفا مفروضا ببعض صنف مفروض منه ، وإنما يجوز أن يعدل المفروض بما ليس بمفروض اهـ . لكن قد تابعه مبارك بن فضالة عن أيوب في رواية الدارقطني . وهي التي تلي رواية الطحاوي فيما كتبناه مع عدم ذكر تلك الزيادة الموجبة للفساد ، لكن مباركا لايعدل حماد بن سلمة فإنه اختلف فيه ، ضعفه أحمد والنسائي ، ووثقه عفان ويحيى بن سعيد ، وقال أبو زرعة : يدلس كثيرا فإذا قال : حدثنا فهو ثقة ، والذي رأيته هكذا عن مبارك بن فضالة عن أيوب . وأما ما يليه : أعني رواية الحاكم عن ابن عمر ففيه سعيد بن عبد الرحمن ، ضعفه ابن حبان ، لكن وثقه ابن معين ، وأخرج له مسلم في صحيحه إلا أنه مع ذلك كان يهم في الشيء كما قال ابن عدي ، وحديثه ، هذا عن ابن عمر يدل على الخطأ فيه ، لا أعني خطأه هو بل الله أعلم بمنشئه ما اتفق عليه البخاري ومسلم عن ابن عمر « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرّ والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير » فعدل الناس به مدّين من حنطة . فصرح بأن مدّين من قمح إنما علمه ابن عمر من تعديل الناس به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلا لرفعه . وبنفس هذا رد البيهقي على ما رواه هو والدارقطني عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أنه أمر عمرو بن حزم في زكاة الفطر بنصف صاع من حنطة أو صاع من تمر فقال كيف يصح ؟ ورواية الجماعة عن ابن عمر أن تعديل الصاع بمدّين من حنطة إنما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما حديث أبي سعيد فرواية الحاكم فيه صاعا من حنطة ليست صحيحة ، وقد أشار إليها أبو داود حيث قال : وذكر فيه رجل واحد عن ابن علية أو صاع من حنطة وليس بمحفوظ ، وذكر معاوية بن هشام نصف صاع من برّ وهو وهم من معاوية بن هشام أو ممن رواه عنه اهـ . وقال ابن خزيمة فذكر الحنطة في هذا الخبر غير محفوظ . ولا أدري ممن الوهم ، وقول الرجل له أو مدّين من قمح دال على أن ذكر الحنطة أول الخبر خطأ إذ لو كان صحيحا لم يكن لقوله أو مدّين من قمح معنى اهـ . وأما بدون هذه الزيادة كما هو رواية الجماعة فدليل لنا فإنه صريح في موافقة الناس لمعاوية والناس إذ ذاك الصحابة والتابعون . فلو كان عند أحدهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدير الحنطة بصاع لم يسكت ،

جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم) قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله : لم ينقل عن أحد

وما رواه محمول على الزيادة تطوّعا .

ولم يعوّل على رأيه أحد ، إذ لايعوّل على الرأى مع معارضة النص له فدل أنه لم يحفظ أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن حضره خلافه ، ويلزمه أن ماذكر أبو سعيد من قوله « مع بعضهم » من إخراج صاع من طعام لم يكن عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم به ولا مع علمه أنهم يفعلونه على أنه واجب ، بل إما مع عدم علمه أو مع وجوده وعلمه بأن فعل البعض ذلك من باب الزيادة تطوعا ، هذا بعد تسليم أنهم كانوا يخرجون الحنطة فى زمانه عليه الصلاة والسلام ، وهو ممنوع ، فقد روى ابن خزيمة فى مختصر المسند الصحيح من حديث فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال : « لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة » ومما ينادى به ماعند البخارى عن أبى سعيد نفسه : كنا نخرج فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر صاعا من طعام . قال أبوسعيد : وكان طعامنا يومئذ الشعير والزبيب والأقط والتمر ، فلو كانت الحنطة من طعامهم الذى يخرج لبادر إلى ذكره قبل الكل إذ فيه صريح مستنده فى خلاف معاوية ، وعلى هذا يلزم كون الطعام فى حديثه الأول مرادا به الأعم لا الحنطة بخصوصها فيكون الأقط وما بعده فيه عطف الخاص على العام دعا إليه . وإن كان خلاف الظاهر هذا الصريح عنه . ويلزمه كون المراد بقوله لا أزال أخرجه الخ لا أزال أخرج الصاع : أى كنا إنما نخرج مما ذكرته صاعا وحين كثر هذا القوت الآخر فإنما أخرج منه أيضا ذلك القدر . وحاصله فى التحقيق أنه لم ير ذلك التقويم بل أن الواجب صاع ، غير أنه اتفق أن مامنه الإخراج فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان غير الحنطة ، وأنه لو وقع الإخراج منها لأخرج صاع ، ثم يبقى بعد هذا كله مارواه الترمذى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث مناديا ينادى فى فجاج مكة : ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر أو أنثى حرّ أو عبد صغير أو كبير مدّان من قمح أو صاع مما سواه من الطعام » وقال حسن غريب اه . وهو مرسل ، فإن ابن جريج فيه عن عمرو بن شعيب ولم يسمع منه ، وهو حجة عندنا بعد ثبوت العدالة والأمانة فى المرسل . وما روى الحاكم عن عطاء « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث صارخا بمكة : إن صدقة الفطر حق واجب مدّان من قمح أو صاع من شعير وتمر » ورواه البزار بلفظ : « أو صاع مما سوى ذلك من الطعام » صححه الحاكم وأعله غيره بيحيى بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلى . وقال الأزدى : منكر الحديث جدا عن ابن جريج . وهو يروى هذا الحديث عن ابن جريج . وما روى الدارقطنى عن على بن صالح عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر صائحا فصاح أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم مدان من قمح أو صاع من شعير أو تمر » وإعلال ابن الجوزى له بعلىّ بن صالح ، قال : ضعفوه . قال صاحب التنقيح : هذا خطأ منه لانعلم أحدا ضعفه ، لكنه غير مشهور الحال عند أبى حاتم ، وذكر غيره أنه مكى معروف أحد العباد وكنيته أبو الحسن . وذكر جماعة رووا عنه منهم الثورى ومعتمر بن سليمان وذكره ابن حبان فى كتاب الثقات وقال : يعرف اه . فلم يبق فيه إلا إرسال وهو حجة بانفراده عند جمهور العلماء وعند الشافعى إذا اعتضد بمرسل آخر يروى من غير شيوخ الآخر كان حجة ، وقد اعتضد بما قدمناه من حديث الترمذى ، وما رواه أبو داود والنسائى عن الحسن عن ابن عباس أنه خطب فى آخر رمضان بالبصرة إلى أن قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الصدقة صاعا من تمر أو

منهم أنه لم يجوز أداء نصف صاع من بر (وما رواه محمول على الزيادة تطوّعا)

ولهما فى الزبيب أنه والتمر يتقاربان فى المقصود ، وله أنه

شعير أو نصف صاع قمح » الحديث رواته ثقات مشهورون ، إلا أن الحسن لم يسمع من ابن عباس فهو مرسل فإنه يعرف أهل الأصول يعم نحو هذا ، وما رواه أبو داود فى مراسيله عن سعيد بن المسيب « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر مدّين من حنطة » ورواه الطحاوى قال : حدثنا المزنى حدثنا الشافعى عن يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن سعيد ابن المسيب « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر مدّين من حنطة » قال فى التنقيح : إسناده صحيح كالشمس ، وكونه مرسلا لايضر فإنه مرسل سعيد ومراسيله حجة اه . وقول الشافعى حديث مدّين خطأ حمله البيهقى على معنى أن الأخبار الثابتة تدل على أن التعديل بمدّين كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اه . وحاصله أنه رجح غيره وإن كان هو صحيحا ، وهو ليس بلازم بل القادر اللازم أن من قال ذلك كمعاوية أو حضر وقت خطبته لم يكن عنده علم من فرض النبى صلى الله عليه وسلم فى الحنطة ، وليس يلزم من عدم علم أولئك عنه عليه الصلاة والسلام عدمه عنه فى الواقع ، نعم قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم البتة ، بل يجب البقاء مع عدمه مالم ينقل وجوده منه عليه الصلاة والسلام على وجه الصحة فيجب قبوله وعلى أنه لايبعد فإن الأخبار تفيد أن فرضه فى الحنطة كان بمكة بإرسال المنادى به ، وذلك إنما يكون بعد الفتح ، ومن الجائز غيبته فى وقت النداء أو شغله عنه خصوصا وهم إنما كانوا فيها على جناح سفر آخذين فى أهبته . ومما روى فيه مما يصلح للاستشهاد به ما أخرج الإمام أحمد فى مسنده من طريق ابن المبارك عن ابن لهيعة عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه وعنها قالت : كنا نؤدى زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدّين من قمح بالمد الذى يقتاتون به . وحديث ابن لهيعة صالح للمتابعات سيما وهو من رواية إمام عنه وهو ابن المبارك ، ثم قد روى عن الخلفاء الراشدين وغيرهم فأخرج البيهقى ورواه عبد الرزاق فى مصنفه أخبرنا معمر عن عاصم عن أبى قلابة : عن أبى بكر أنه أخرج زكاة الفطر مدّين من حنطة ، وأن رجلا أدّى إليه صاعا بين اثنين . وهو منقطع . وأخرج أبو داود والنسائى عن عبد العزيز بن أبى روّاد عن نافع عن ابن عمر : كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب . قال عبد الله : فلما كان عمر رضى الله عنه وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء . وأعل سنده بابن أبى رواد تكلم فيه ابن حبان ، ومتنه بما تقدم من أن التعديل بذلك إنما كان فى زمن معاوية ، ودفع الأول بأن ابن أبى رواد إن تكلم فيه ابن حبان فقد وثقه ابن معين ، ويحيى بن سعيد القطان ، وأبو حاتم وغيرهم ، والموثقون له أعرف . وأخرج الطحاوى عن عثمان أنه قال فى خطبته : أدّوا زكاة الفطر مدّين من حنطة . وأخرج أيضا هو وعبد الرزاق عن على قال : على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر . وأخرج عبد الرزاق عن ابن الزبير قال : زكاة الفطر مدّان من قمح أو صاع من تمر أو شعير وأخرج نحوه عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله . وروى أيضا حدثنا معمر عن الزهرى عن عبد الرحمن عن أبى هريرة قال : زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر أو أنثى صغيرا أو كبيراً فقير أو غنى صاع من تمر أو نصف صاع من قمح ، قال معمر : بلغنى أن الزهرى كان يرفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال صاحب

وقوله (ولهما فى الزبيب أنه) أى الزبيب (والتمر يتقاربان فى المقصود) وهو التفكه والاستحلاء فإنه يشبه التمر

والبرّ يتقاربان فى المعنى لأنه يؤكل كل واحد منهما كله ، بخلاف الشعير والتمر لأن كل واحد منهما يؤكل ويلقى من التمر النواة ومن الشعير النخالة . وبهذا ظهر التفاوت بين البر والتمر . ومراده من الدقيق والسويق مايتخذ من البر ، أما دقيق الشعير فكالشعير والأولى أن يراعى فيهما القدر والقيمة احتياطا . وإن نص على الدقيق فى بعض الأخبار ، ولم يبين ذلك فى الكتاب اعتبارا للغالب . والخبز تعتبر فيه القيمة هو الصحيح ،

الإمام : هذا الخبر الوقف فيه متحقق ، وأما الرفع فإنه بلاغ لم يبين معمر فيه من حدّثه فهو مقطع ، وأخرج أيضا عن مجاهد قال : كل شى سوى الحنطة ففيه صاع وفى الحنطة نصف صاع ، وأخرج نحوه عن طاوس، وابن المسيب ، وعروة بن الزبير ، وسعيد بن جبير ، وأبى سلمة بن عبد الرحمن ، وأخرجه الطحاوى عن جماعة كثيرة وقال : ماعلمنا أحدا من الصحابة والتابعين روى عنه خلاف ذلك اه . وكأن إخراج أبى سعيد ظاهر فلم يحترز عنه . ولو تنزلنا إلى ثبوت التكافؤ فى السمعيات كان ثبوت الزيادة على مدّين منتفيا إذ لايحكم بالوجوب مع الشك (قوله يتقاربان فى المقصود) وهو التفكه والاستحلاء . وقوله : يتقاربان فى المعنى : هو لأن كلا منهما يؤكل كله (قوله والأولى أن يراعى فيهما) أى فى الدقيق والسويق (القدر والقيمة جميعا احتياطا وإن نص على الدقيق فى بعض الأخبار) وهو ما روى الدارقطنى عن زيد بن ثابت قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « من كان عنده شيء فليتصدّق بنصف صاع من برّ أو صاع من شعير أو صاع من تمر أو صاع من دقيق أو صاع من زبيب أو صاع من سلت» والمراد دقيق الشعير . قال الدارقطنى : لم يروه بهذا الإسناد غير سليمان ابن أرقم وهو متروك الحديث . فوجب الاحتياط بأن يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوى نصف صاع برّ أو أقل من صاع يساوى صاع شعير ، ولا نصف لايساوى نصف صاع بر أو صاع لايساوى صاع شعير (قوله ولم يبين ذلك) أى وجوب الاحتياط فيهما كما ذكرناه (فى الكتاب) يعنى فى الجامع الصغير اعتبارا للغالب ، فإن الغالب كون نصف صاع دقيق لاينقص قيمته عن قيمة نصف صاع ماهو دقيقه بل يزيد حتى لو فرض نقصه كما قد يتفق فى أيام البدار كان الواجب ماقلنا . (قوله هو الصحيح) احتراز كما قال بعضهم . يراعى فيه القدر وهو أن يكون منوين من

من حيث أنه حلو مأكول وله عجم كما للتمر نوى . وقوله (ومراده) أى مراد محمد أو صاحب القدورى من قوله : أو دقيق أو سويق (مايتخذ من البر أما دقيق الشعير فكعينه (والأولى أن يراعى فيهما) أى فى الدقيق والسويق (القدر والقيمة احتياطا) حتى إذا كانا منصوصا عليهما تتأدّى باعتبار القدر . وإن لم يكونوا فباعتبار القيمة وتفسيره أن يؤدى نصف صاع من دقيق البرّ تبلغ قيمته نصف صاع من بر . وأما لو أدى منًا ونصف منّ من دقيق البر ولكن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر أو أدى نصفه من دقيق البر . ولكن لاتبلغ قيمته قيمة نصف صاع من برّ لايكون عاملا بالاحتياط وقوله : (وإن نص على الدقيق فى بعض الأخبار) يريد به ماروى أبو هريرة رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « أدّوا قبل خروجكم زكاة فطركم فإن على كل مسلم مدّين من قمح أو دقيقه » وقوله (ولم يبين ذلك فى الكتاب) أى مراعاة الاحتياط فيهما بالقدر والقيمة لم يبين محمد فى الجامع الصغير (اعتبارا للغالب) فإن الغالب أن قيمة نصف صاع من الدقيق تساوى نصف صاع من بر أو تزيد ، وإن كان يتوهم أن لايكون كذلك فى بعض الأوقات وهو وقت البذر فلذلك أمر بالاحتياط حتى إن وقع ذلك يزيد من الدقيق إلى أن تبلغ قيمته نصف صاع من البر (والخبز تعتبر فيه القيمة هو الصحيح)

ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى عن أبي حنيفة رحمه الله وعن محمد رحمه الله أنه يعتبر كيلا والدقيق أولى من البر ، والدراهم أولى من الدقيق فيما يروى عن أبي يوسف رحمه الله . وهو اختيار الفقيه أبي جعفر رحمه الله لأنه أدفع للحاجة وأعجل به . وعن أبي بكر الأعمش تفضيل الحنطة لأنه أبعد من الخلاف إذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي رحمه الله قال (والصاع عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ثمانية أرطال بالعراقي) وقال أبو يوسف رحمه الله : خمسة أرطال وثلث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله عليه الصلاة والسلام « صاعنا أصغر الصيعان » .

الخبز ، لأنه لما روعي القدر فيما هو أصله ففيه . وإنه يزداد ذلك القدر صنعة وقيمة أولى ، والصحيح الأول لما أن القدر لايعرف إلا من جهة الشرع ، ولم يرد إلا في المكيل . والخبز ليس منه فكان إخراجه بطريق القيمة . (قوله ثم يعتبر نصف صاع من بر من حيث الوزن عند أبي حنيفة) وجهه أن العلماء لما اختلفوا في أن الصاع ثمانية أرطال أو خمسة وثلث كان إجماعا منهم أنه يعتبر بالوزن ، إذ لامعنى لاختلافهم فيه إلا إذا اعتبر به . وروى ابن رستم عن محمد : إنما يعتبر بالكيل لو وزن أربعة أرطال فدفعها إلى القوم لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وإن وزنت أربعة أرطال (قوله لأنها أبعد عن الخلاف) أجيب : بأن الخلاف في الحنطة لثبوت الخلاف في قدرها أيضا لكن فيه أنه أقل شبهة (قوله وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلث) والرطل زنة مائة وثلاثين درهما ويعتبر وزن ذلك بما لايختلف كيله ووزنه وهو العدس والماش ، فما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كذا قالوا . وعلى هذا يرتفع الخلاف المذكور آنفا في تقدير الصاع كيلا أو وزنا إذا تؤمل (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « صاعنا أصغر الصيعان ») ولم يعلم خلاف في قدر

خلافا لبعض المتأخرين فإنهم قالوا : يجوز باعتبار العين فإنه إذا أدى منوين من خبز الحنطة جاز لأنه لما جاز الدقيق والسويق باعتبار العين فمن الخبز أولى ؛ لأنه أنفع للفقير ، والصحيح الأول لأنه لم يرد في الخبز نص فكان بمنزلة الذرة . والأصل أن ماهو منصوص عليه لا تعتبر فيه القيمة حتى لو أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر أو أكثر لم يجز ؛ لأن في اعتبار القيمة إبطال التقدير المنصوص عليه في المؤدى ، وهو لايجوز ، فأما ما ليس بمنصوص عليه فإنه يلحق بالنصوص باعتبار القيمة إذ ليس فيه إبطال ذلك (ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله) لأن العلماء لما اختلفوا في مقدار الصاع أنه ثمانية أرطال أوخمسة أرطال وثلث رطل فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل بالوزن وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه ، وروى ابن رستم عن محمد كيلا . قال قلت له : لووزن الرجل منوين من الحنطة وأعطاهما الفقير هل يجوز من صدقته فقال : لا فقد تكون الحنطة ثقيلة في الوزن ، وقد تكون خفيفة فإنما يعتبر نصف الصاع كيلا لأن الآثار جاءت بالتقدير بالصاع وهو اسم للمكيال . وقوله (والدقيق أولى من البر) واضح . قال : (والصاع عند أبي حنيفة ومحمد ثمانية أرطال بالعراقي) اختلف العلماء في الصاع فقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : هو مايسع فيه ثمانية أرطال بالرطل العراقي كل رطل عشرون أستارا والإستار ستة دراهم ونصف (وقال أبو يوسف رحمه الله خمسة أرطال وثلث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم « صاعنا أصغر الصيعان ») . وهذا أصغر بالنسبة إلى ثمانية أرطال .

(قوله وقال صاعنا أصغر الصيعان) أقول : وجمع الصيعان باعتبار تكثر أفراد الماشي .

ولنا ماروى أنه عليه الصلاة والسلام « كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال » وهكذا كان صاع عمر رضى الله عنه وهو أصغر من الهاشمى ، وكانوا يستعملون الهاشمى . قال (ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر) وقال الشافعى رحمه الله تعالى : بغروب الشمس فى اليوم الأخير من رمضان حتى إن من أسلم أوولد ليلة الفطر تجب فطرته عندنا ، وعنده لاتجب ، وعلى عكسه من مات فيها من مماليكه أو ولده .

صاعه عليه الصلاة والسلام إلا ما قاله الحجازيون والعراقيون وما قاله الحجازيون أصغر فهو الصحيح ، إذ هو أصغر الصيعان ، لكن الشأن فى صحة الحديث ، والله أعلم به ، غير أن ابن حبان روى بسنده عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل له : يارسول الله صاعنا أصغر الصيعان ومدّنا أكبر الأمداد ، فقال : اللهم بارك لنا فى صاعنا وبارك لنا فى قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين » اهـ . ثم قال ابن حبان : وفى تركه إنكار كونه أصغر الصيعان بيان أن صاع المدينة كذلك اهـ . ولايخفى أن هذا ليس من مواضع كون السكوت حجة لأنه ليس فى حكم شرعى حتى يلزم رده إن كان خطأ ، والمعوّل عليه ما أخرجه البيهقى عن الحسن بن الوليد القرشى وهو ثقة قال : قدم علينا أبو يوسف رحمه الله من الحج فقال : إنى أريد أن أفتح عليكم بابا من العلم أهمنى ، ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا : صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلت لهم : ماحجتكم فى ذلك ؟ فقالوا : نأتيك بالحجة غدا ، فلما أصبحت أتانى نحو من خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه ، كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنظرت فإذا هى سواء ، قال : فعيرته فإذا هو خمسة أرطال وثلث ونقصان يسير . قال : فرأيت أمرا قويا فتركت قول أبى حنيفة رحمه الله فى الصاع . وروى أن مالكا ناظره واحتج عليه بالصيعان التى جاء بها أولئك فرجع أبو يوسف إلى قوله . وأخرج الحاكم عن أسماء بنت أبى بكر : أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمد الذى يقتاتون به يفعل ذلك أهل المدينة كلهم اهـ وصححه (ولنا ما روى أنه عليه الصلاة والسلام « كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال ») هكذا وقع مفسرا عن أنس وعائشة فى ثلاثة طرق رواها الدارقطنى وضعفها . وعن جابر فيما أسند ابن عدى عنه وضعفه بعمر بن

(ولنا ما روى) أنس وجابر رضى الله عنهما (« أنه عليه الصلاة والسلام كان يتوضأ بالمدّ رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال » وهكذا كان صاع عمر رضى الله عنه) وكان قد فقد فأخرجه الحجاج وكان يمنّ على أهل العراق يقول فى خطبته : يا أهل العراق ، ياأهل الشقاق والنفاق ، ومساوئ الأخلاق ، ألم أخرج لكم صاع عمر ، ولذلك سمى حجاجيا وهو صاع العراق . وقوله (وهو أصغر من الهاشمى) جواب عن أبى يوسف : يعنى إن صح ما رويتم فهو ليس بحجة لأنه أصغر من الهاشمى ، لأن الصاع الهاشمى اثنان وثلاثون رطلا (وكانوا يستعملون الهاشمى) والنبى صلى الله عليه وسلم استعمل العراقى وقال « صاعنا أصغر الصيعان » . وقوله (ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر) يعنى تعلق وجوب الأداء بالشرط ، فهو من تعلق المشروط بالشرط لامن تعلق الحكم بالسبب ، حتى إذا قال لعبده : إذا جاء يوم الفطر فأنت حرّ ، فجاء يوم الفطر عتق العبد ، ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل ، لأن المشروط يعقب الشرط فى الوجود (وقال الشافعى : بغروب الشمس فى اليوم الأخير من رمضان حتى إن من أسلم أو ولد ليلة الفطر تجب عليه الفطرة عندنا ، وعنده لاتجب) وقوله (وعلى عكسه من مات فيها من مماليكه أو ولده) أى عندنا لاتجب لعدم تحقق شرط وجوب الأداء وهو طلوع الفجر من يوم الفطر . وعنده تجب لتحقق

له أنه يختص بالفطر وهذا وقته . ولنا أن الإضافة للاختصاص . والاختصاص الفطر باليوم دون الليل

موسى . والحديث فى الصحيحين ليس فيه الوزن . وأما كون صاع عمر كذلك . فأخرج ابن أبى شيبة حدثنا يحيى بن آدم قال : سمعت حسن بن صالح يقول : صاع عمر ثمانية أرطال . وقال شريك : أكثر من سبعة وأقل من ثمانية . حدثنا وكيع عن على بن صالح عن أبى إسحاق عن موسى بن طلحة قال : الحجاجى صاع عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وهذا الثانى أخرجه الطحاوى . ثم أخرج عن إبراهيم النخعى قال : عيرنا صاعا فوجدناه حجاجيا . والحجاجى عندهم ثمانية أرطال بالبغدادى . وعنه قال : وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر . قالوا : كان الحجاج يفتخر بإخراج صاع عمر ، وبتقدير تسليم ما رووه أولا لايلزم كون خمسة أرطال وثلث صاعه الذى هو أصغر ، بل الحاصل الاتفاق على أن صاعه كان أصغر الصيعان باعتبار أنهم كانوا يستعملون الهاشمى . وهو اثنان وثلاثون رطلا ، ثم الخلاف فى أن الأصغر ماقدره ثابت فلا يلزم صحة قول من قال : تقديره أقل . إذ خصمه ينازعه فى أن ذلك التقدير هو الذى كان الصاع الأصغر إذ ذاك . ولا أعجب من هذا الاستدلال شىء . والجماعة الذين لقيهم أبو يوسف لاتقوم بهم حجة لكونهم نقلوا عن مجهولين . وقيل : لاخلاف بينهم . فإن أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل أهل المدينة . وهو أكبر من رطل أهل بغداد لأنه ثلاثون إستارا ، والبغدادى عشرون . وإذا قابلت ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلث بالمدنى وجدتهما سواء . وهو أشبه لأن محمدا رحمه الله لم يذكر فى المسألة خلاف أبى يوسف . ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه . وحينئذ فالأصل كون الصاع الذى كان فى زمن عمر هو الذى كان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم قولا بالاستصحاب إلى أن يثبت خلافه ولم يثبت ، وعند ذلك تكون تلك الزيادة التى فيما تقدم من رواية الدارقطنى وهى لفظ ثمانية أرطال ورطلان صحيحة اجتهادا . وإن كان فيمن فى طريقها ضعف إذ ليس يلزم من ضعف الراوى سوى ضعفها ظاهرا لا الانتفاء فى نفس الأمر . إذ ليس كل مايرويه الضعيف خطأ ، وهذا لتأيدها بما ذكر من الحكم الاجتهادى بكون صاع عمر هو صاع النبى صلى الله عليه وسلم . هذا ولا يخفى ما فى تضعيف واقعة أبى يوسف بكون النقل عن مجهولين من النظر بل الأقرب منه عدم ذكر محمد لخلافه . فيكون ذلك دليل ضعف أصل وقوع الواقعة لأبى يوسف ولو كان راويها ثقة لأن وقوع ذلك منه لعامة الناس ومشافهته إياهم به مما يوهم شهرة رجوعه . ولو كان لم يعمه محمد فهو علة باطنة (قوله ولنا أن الإضافة للاختصاص) يعنى إضافة صدقة إلى الفطر . والشافعى أيضا يقول كذلك . لكن إضافة الصدقة إلى الفطر إنما تفيد اختصاص الفطر بها . أما كون ذلك الفطر فطر اليوم لافطر ليلته فلا دلالة لهذه الإضافة عليه . فلابد من ضم أمر آخر فيقال : لما أفادت اختصاصها بالفطر وتعلقها به كان جعل ذلك الفطر الفطر المخالف للعادة ، وهو فطر النهار أولى من جعله الموافق لها لأن فطر الليل لم يعهد فيه زكاة ولذا لم يجب فى فطر الليالى السابقة صدقة . ، وقد يفرق بأن فطر آخر ليلة يتم به صوم الشهر ووجوب الفطرة إنما كان طهرة للصائم عما عساه يقع فى صومه من اللغو والرفث على ماذكره ابن عباس ، وذلك يتم بتعليقها بفطر ليلة

شرط وجوبه وهو غروب الشمس فى اليوم الأخير من رمضان وهو حى (له أنه) أى وجوب الفطرة (يختص بالفطر) لما روى أن ابن عمر رضى الله عنهما قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان » (وهذا وقته) أى وقت الفطر (ولنا أن) الصدقة أضيفت إلى الفطر . و (الإضافة للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل) إذ المراد فطر يضاد الصوم وهو فى اليوم دون الليل . لأن الصوم فيه حرام . ألا ترى أن

(والمستحبّ أن يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج إلى المصلى) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج قبل أن يخرج للمصلى . ولأن الأمر بالإغناء كى لايتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة ، وذلك بالتقديم (فإن قدموها على يوم الفطر جاز) لأنه أدّى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل فى الزكاة ، ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح وقيل يجوز تعجيلها فى النصف الأخير من رمضان وقيل فى العشر الأخير (وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عليهم إخراجها) لأن وجه القربة فيها معقول

شوّال إذ به يتم الصوم بخلاف ماقبلها ، والله أعلم . (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج الفطرة قبل أن يخرج إلى المصلى ، ولأن الأمر بالإغناء كى لايتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة) يتضمن هذا الكلام رواية فعله عليه الصلاة والسلام وقوله . وكل ذلك فيما رواه الحاكم فى كتابه [علوم الحديث فى باب الأحاديث] التى انفرد بزيادة فيها راو واحد ، قال : حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، حدثنا محمد بن الجهم السمرى ، حدثنا نصر ابن حماد . حدثنا أبو معشر عن نافع عن ابن عمر قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حرّ أو عبد صاعا من تمر أو صاعا من زبيب أو صاعا من شعير أو صاعا من قمح ، وكان يأمرنا أن نخرجها قبل الصلاة ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل أن ينصرف إلى المصلى ويقول : « أغنوهم عن الطواف فى هذا اليوم » (قوله فإن قدموها على يوم الفطر جاز لأنه أدى بعد تقرر السبب) يعنى الرأس الذى يمونه ويلى عليه . (فأشبه تعجيل الزكاة) ينبغى أن لايصح هذا القياس ، فإن حكم الأصل على خلاف القياس ، فلا يقاس عليه ؛ وهذا لأن التقديم وإن كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ماسيجب إذا وجب بما يعمل قبل الوجوب خلاف القياس فلا يتم فى مثله إلا السمع ، وفيه حديث البخارى عن ابن عمر « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر - إلى أن قال فى آخره - وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين » وهذا مما لايخفى على النبى صلى الله عليه وسلم بل لابد من كونه بإذن سابق فإن الإسقاط قبل الوجوب مما لايعقل فلم يكونوا يقدمون عليه إلا بسمع ، والله سبحانه أعلم (قوله هو الصحيح) احتراز عن قول خلف يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله لأنه صدقة الفطر ، ولا فطر قبل الشروع فى الصوم ، وعما قيل فى النصف الأخير لا قبله ، وما قيل فى العشر الأخير لاقبله ، وقال الحسن بن زياد : لايجوز التعجيل أصلا (قوله لأن وجه القربة فيها معقول الخ) ظاهر ، وبه يبطل قول الحسن بن زياد أنها تسقط كالأضحية بمضى يوم النحر ، والفرق ظاهر من

الفطر كان يوجد فى كل ليلة من رمضان ولا يتعلق الوجوب به ، فدل على أن المراد به ما يضاد الصوم . وقوله (والمستحب) ظاهر وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول الحسن بن زياد وخلف بن أيوب ونوح بن أبى مريم فإن الحسن بن زياد يقول : لايجوز تعجيلها أصلا كالأضحية . وقال خلف بن أيوب : يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لاقبله فإنها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع فى الصوم . وقال نوح بن أبى مريم : يجوز تعجيلها فى النصف الأخير من رمضان لأن بمضى النصف قرب الفطر الخاص فأخذ حكمه ؛ ومنهم من قال : فى العشر الأخير من رمضان ، ووجه الصحة ماذكره فى الكتاب بقوله : لأنه أدى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل فى الزكاة . وعن هذا قال فى الخلاصة : لو أدّى عن عشر سنين أو أكثر جاز . وقوله (وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط) يعنى وإن طالت المدة (وكان عليهم إخراجها) وقال الحسن : تسقط بمضى يوم الفطر لأنها قربة اختصت بيوم العيد فكانت كالأضحية تسقط بمضى أيام النحر . ولنا ماذكره أن وجه القربة فيها معقول لأنها

فلا يتقدر وقت الأداء فيها بخلاف الأضحية ، والله أعلم .

كتاب الصوم

كلام المصنف ، وما قيل من منع سقوط الأضحية بل ينتقل إلى التصديق بها ليس بشيء ، إذ لا ينتفي بذلك كون نفس الأضحية وهو إراقة دم سن مقدر قد سقط ، وهذا شيء آخر ، وربما يؤخذ سقوطها ببادئ الرأى من حديث ابن عباس المتقدم أو الباب حيث قال « من أداها قبل الصلاة فهى صدقة مقبولة ، ومن أداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات » لكن قد يدفع باتحاد مرجع ضمير أداها فى المرتين إذ يفيد أنها هى المؤداة بعد الصلاة غير أنه نقص الثواب فصارت كغيرها من الصدقات ، على أن اعتبار ظاهره يؤدى إلى سقوطها بعد الصلاة وإن كان فى باقى اليوم ، وليس هذا قوله فهو مصروف عنه عنده .

[فرع] اختلف فى جواز إعطاء فطرة كل شخص إلى أكثر من شخص . فعند الكرخى : يجوز أن يعطيها لجماعة ، وعند غيره لا يجزئ أن يعطيها إلا لواحد ، ويجوز أن يعطى واحدا صدقة جماعة ، والله أعلم .

كتاب الصوم

هذا ثالث أركان الإسلام بعد لا إله إلا الله محمد رسول الله ، شرعه سبحانه لفوائد أعظمها كونه موجبا شيئين : أحدهما عن الآخر سكون النفس الأمارة ، وكسر سورتها فى الفضول المتعلقة بجميع الجوارح من العين واللسان والأذن والفرج ، فإن به تضعف حركتها فى محسوساتها ، ولذا قيل : إذا جاعت النفس شبعت جميع الأعضاء وإذا شبعت جاعت كلها ، وما عن هذا صفاء القلب من الكدر ، فإن الموجب لكدوراته فضول اللسان

صدقة مالية وهى قربة مشروعة فى كل وقت لدفع حاجة الفقراء وللإغناء عن المسألة (فلا يتقدر وقت الأداء فيها) بل يجوز أن يتعدى إلى غيره فلا تسقط بعد الوجوب إلا بالأداء كالزكاة (بخلاف الأضحية) فإن القربة فيها إراقة الدم وهى لم تعقل قربة ، ولهذا لم تكن قربة فى غير هذه الأيام فيقتصر على مورد النص .

كتاب الصوم

ذكر محمد رحمه الله فى الجامع الكبير كتاب الصوم عقيب كتاب الصلاة ، لأن كلا منهما عبادة بدنية بخلاف الزكاة ، وأخره عن الزكاة ههنا لأنه كالوسيلة للصلاة باعتبار ارتياض النفس ولكن لا على وجه يتوقف أمر الصلاة عليه وجودا أو جوازا كما كانت الطهارة كذلك فأخر عنها حطا لرتبة الوسيلة عن المقصود ، ولو قيل : قدم الزكاة على الصوم لأن الله تعالى قرن ذكر الصلاة بالزكاة فى قوله تعالى ـ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ـ فكان الاقتداء بالكتاب أولى كان أسهل مأخذا ، ويحتاج ههنا إلى معرفة تفسير الصوم لغة وشرعا ، ومعرفة سببه وشرطه

كتاب الصوم

(قوله لأن كلا منهما عبادة بدنية الخ) أقول : كون الصوم عبادة بدنية باعتبار أنه ترك الأعمال البدنية (قوله حطا لرتبة الوسيلة عن المقصود) أقول : أراد بالمقصود ههنا الزكاة . يعنى نظر ههنا إلى كون الزكاة مقصودة فقدم على الصوم نظرا إلى كونه وسيلة للصلاة

قال رحمه الله (الصوم ضربان : واجب ونفل . والواجب ضربان : منه مايتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين فيجوز صومه بنية من الليل وإن لم ينو حتى أصبح أجزأته النية مابينه وبين الزوال) وقال الشافعي : لايجزيه . اعلم أن صوم رمضان فريضة لقوله تعالى ـ كتب عليكم الصيام ـ وعلى فرضيته انعقد الإجماع ولهذا يكفر جاحده ، والمنذور واجب لقوله تعالى ـ وليوفوا نذورهم ـ

والعين وباقيها ، وبصفائه تناط المصالح والدرجات ، ومنها : كونه موجبا للرحمة والعطف على المساكين فإنه لما ذاق ألم الجوع فى بعض الأوقات ذكر من هذا حاله فى عموم الأوقات فتسارع إليه الرقة عليه ، والرحمة حقيقتها فى حق الإنسان نوع ألم باطن فيسارع لدفعه عنه بالإحسان إليه فينال بذلك ماعند الله تعالى من حسن الجزاء . ومنها موافقة الفقراء بتحمل مايتحملون أحيانا وفى ذلك رفع حاله عند الله تعالى . كما حكى عن بشر الحافى أنه دخل عليه رجل فى الشتاء فوجده جالسا يرعد وثوبه معلق على المشجب فقال له : فى مثل هذا الوقت ينزع الثوب ؟ أو معناه ، فقال : يا أخى الفقراء كثير ، وليس لى طاقة مواساتهم بالثياب فأواسيهم بتحمل البرد كما يتحملون . والصوم لغة : الإمساك مطلقا . صام عن الكلام وغيره . قال النابغة :

وركنه وحكمه . وفى كلامه إشارة إلى أكثرها والفطن يكتفى بذلك . قال (الصوم ضربان : واجب ، ونفل) ذكر التقسيم قبل التعريف ليسهل أمر التعريف ، كذا فى النهاية ، ومعناه أن حقيقة الصوم شرعا تنقسم إلى فرض وواجب ونفل . وتعريفها على وجه يشملها عسير : فإذا ذكر أقسامها سهل أمر تعريفها . وكلامه واضح غير أنه أطلق الواجب فى لفظ المختصر ، وأريد به الفرض والواجب ، وفى ذلك المحذور المعروف على مذهبنا ، ويمكن أن يقال أراد بالواجب الثابت عينا فيندفع المحذور ، وقوله (ولهذا يكفر جاحده) بضم الياء وفتح الفاء بلا تشديد ومعناه يحكم بكفر جاحده ، ومنه لاتكفر أهل قبلتك أى لاتدعهم كفارا . وقوله (والمنذور واجب لقوله تعالى ـ وليوفوا نذورهم ـ) بناء على أن الأمر للوجوب ، فكان الواجب أن يكون فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان ، وأجيب بأنه قد خص من الآية بالاتفاق المنذور الذى ليس من جنسه واجب شرعا كعيادة المرضى ، أو ماليس بمقصود فى العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلاة والنذر بالمعصية . فلما خصت هذه المواضع بقى الباقى حجة مجوزة لاموجبة قطعا كالآية المؤولة وخبر الواحد . وفيه نظر ، لأن من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا أولا . ولأن قوله تعالى ـ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ـ خص منه المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار ولم ينتف به عنه إثبات الفرضية . وأقول فى الجواب عن الأول : إن الأمر لتفريغ

(قال المصنف : الصوم ضربان) أقول : أى الصوم المعتد به شرعا الموعود له بالثواب (قوله وتعريفها على وجه يشملها عسير) أقول : كيف يعسر التعريف الشامل لها مع ظهور شمول التعريف الذى ذكره فى آخر هذا الباب لجميعها ، ولعل معنى ما ذكره صاحب النهاية أن معرفة مقارنة النية للإمساك التى من أجزاء التعريف موقوفة على التقسيم ، فإن بعض الأقسام لابد فيه من التبييت وبعضها ليس كذلك على ما بين فتأمل (قوله وأريد به الفرض والواجب وفى ذلك المحذور المعروف على مذهبنا) أقول : وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز (قال المصنف : لقوله تعالى ـ وليوفوا نذورهم ـ) أقول : لم يتعرض للإجماع فيه فكأنه لم يثبت عنده ولذلك حكم بوجوبه . قال ابن الهمام : فإن قيل : لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى ـ وليوفوا نذورهم ـ أجيب بأنه عام دخله الخصوص ، فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض ، أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره ، حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالآية المؤولة فتفيد الوجوب ، وقد علم مما ذكرنا شروط لزوم النذر وهى كون المنذور من جنسه واجب لا لغيره ، على هذا تضافرت كلمات

وسبب الأول الشهر ولهذا يضاف إليه ويتكرر بتكرره وكل يوم سبب لوجوب صومه .

خيل صيام وخيل غير صائمة   تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

وفى الشرع : إمساك عن الجماع ،وعن إدخال شىء بطنا له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية . ونكرنا البطن ووصفناه لأنه لو أوصل إلى باطن دماغه شيئا فسد وإلى باطن فمه وأنفه لايفسد . وسيأتى الكلام فى تعريف القدورى . وذلك الإمساك ركنه وسببه مختلف . ففى المنذور النذر . ولذا قلنا : لو نذر صوم شهر بعينه كرجب . أو يوم بعينه . فصام عنه جمادى ويوما آخر أجزأ عن المنذور . لأنه تعجيل بعد وجود السبب ويلغو تعيين اليوم لأن صحة النذر ولزومه عما به يكون المنذور عبادة إذ لانذر بغيرها . والمتحقق لذلك الصوم لاخصوص الزمان ولا باعتباره . وسبب صوم الكفارات أسبابها من الحنث والقتل . وسبب القضاء هو سبب وجوب الأداء . وسبب رمضان شهود جزء من الشهر ليله أو نهاره . وكل يوم سبب وجوب أدائه لأنها عبادات متفرقة كتفرق الصلوات فى الأوقات . بل أشد لتخلل زمان لايصلح للصوم أصلا وهو الليل . وجمع المصنف بينهما لأنه لامنافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه . غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله فى ضمن غيره . وشرط وجوبه الإسلام . والبلوغ . والعقل . وشرط وجوب أدائه : الصحة . والإقامة. وشرط صحته : الطهارة عن الحيض والنفاس . والنية . وينبغى أن يزاد فى الشروط : العلم بالوجوب . أو الكون فى دار الإسلام . ويراد بالعلم الإدراك . وهذا لأن الحربى إذا أسلم فى دار الحرب ولم يعلم أن عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء مامضى . وإنما يحصل العلم الموجب بإخبار رجلين أو رجل وامرأتين أو واحد عدل .

الذمة عما وجب عليه بالسبب . فإن كان السبب من الشارع كشهود الشهر فى رمضان يكون الثابت به فرضا . وإن كان من العبد يكون واجبا كما فى المنذور فرقا بين إيجاب الربّ وعبده . ثم الأمر الوارد من الشارع يكون لأداء ذلك . وحينئذ لايلزم أن يكون ـ ليوفوا ـ مفيدا للفرضية ، كما أفادها ـ ليصمه ـ لاختلاف السبب الموجب وهذا يغنى عن الجواب عن الثانى . وقد قيل فى الجواب عنه : إن العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار فلا يكونون داخلين فلا يكون ثمة تخصيص . (وسبب الأوّل) يعنى الفرض (الشهر لأنه يضاف إليه) والإضافة دليل السببية لما تقدم (ويتكرر بتكرره) فإنه كلما دخل رمضان وجب صومه . وذلك أيضا دليل السببية (وكل يوم سبب وجوب صوم ذلك اليوم) لأن صوم رمضان بمنزلة عبادات متفرقة لأنه تخلل بين

الأصحاب . فقول صاحب المجمع تبعا لصاحب البدائع يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبغى على هذا ، لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومه اهـ . وفى أوائل كتاب السير من المحيط البرهانى والذخيرة : الفرق بين الفريضة والواجب ظاهر نظرا إلى الأحكام حتى أن الصلاة المنذورة لاتؤدى بعد صلاة العصر وتقضى الفوائت بعد صلاة العصر اهـ . فظهر مما ذكر أن قوله لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومه ليس على ما ينبغى (قوله فإن كان السبب من الشارع كشهود الشهر فى رمضان يكون الثابت به فرضا) أقول : منقوض بالوتر فإن سببه الوقت مع أنه واجب فتأمل ، وكذا صلاة العيدين (قوله وإن كان من العبد يكون واجبا الخ) أقول : الكفارات أسبابها فعل العبد وفرض كما نصوا عليه كالزيلعى وغيره . لكن فى الوقاية أن صوم الكفارات واجب . ثم أقول : قد تقرر فى الأصول أن الحاكم هو الله تعالى سواء كان الحكم تكليفيا أو وضعيا فهو الجاعل فعل العبد سببا لا العبد ، ألا ترى أنه لايصح النذر بما ليس من جنسه واجب ثم الفرق بين الفرض والواجب على ما أجمعوا عليه هو أن ماكان ثبوته بدليل قطعى فهو الفرض ، وماكان ثبوته بدليل ظنى فهو الواجب ، فبعد ماكان ثبوت النذر بالقطعى تتعين فرضيته ويكفر جاحده فليتأمل . (قوله : وقد قيل فى الجواب عنه أن العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار الخ) أقول : فى دلالة العقل على عدم دخول أصحاب الأعذار من المرضى والمسافرين والحيض والنفساء بحث ظاهر

وسبب الثانى النذر ، والنية من شرطه وسنبينه وتفسيره إن شاء الله تعالى . وجه قوله فى الخلافية قوله عليه الصلاة والسلام « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل » ولأنه لما فسد الجزء الأوّل لفقد النية فسد الثانى ضرورة أنه لايتجزأ

وعندهما لاتشترط العدالة ولا البلوغ ولا الحرية ، ولو أسلم فى دار الإسلام وجب عليه قضاء مامضى بعد الإسلام علم بالوجوب أولا . وحكمه سقوط الواجب ، ونيل ثوابه . إن كان صوما لازما وإلا فالثانى . وأقسامه : فرض ، وواجب ، ومسنون ، ومندوب ، ونفل ، ومكروه تنزيها وتحريما . فالأول رمضان ، وقضاؤه ، والكفارات للظهار والقتل واليمين ، وجزاء الصيد ، وفدية الأذى فى الإحرام لثبوت هذه بالقاطع سندا ومتنا والإجماع عليها . والواجب : المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع . والمندوب : صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الأيام البيض ، وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام ونحوه . والنفل : ما سوى ذلك مما لم تثبت كراهته . والمكروه تنزيها : عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان . وتحريما : أيام التشريق والعيدين ، وسنعقد بذيل هذا الباب فروعا لتفصيل هذه . فإن قيل : لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى ـ وليوفوا نذورهم ـ ؟ أجيب : بأنه عام دخله الخصوص فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض ، أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالآية المؤوّلة فيفيد الوجوب ، وقد علم مما ذكرنا شروط لزوم النذر وهى : كون المنذور من جنسه واجب لا لغيره ، على هذا تضافرت كلمات الأصحاب ، فقول صاحب المجمع تبعا لصاحب البدائع : يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ماينبغى على هذا لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومه ، ولا بد من النية فى الكل والكلام فى وقتها الذى يعتبر فيه فقلنا فى رمضان والمنذور المعين والنفل تجزيه النية من بعد الغروب إلى ماقبل نصف النهار فى صوم ذلك النهار وفيما سوى ذلك من القضاء والكفارات ، والمنذور المطلق كنذر صوم يوم من غير تعيين لابد من وجودها فى الليل . وقال الشافعى : لاتجزى فى غير النفل إلا من الليل . وقال مالك : لاتجزى إلا من الليل فى النفل وغيره . والمصنف ذكر خلاف الشافعى. (قوله وجه قوله فى الخلافية قوله صلى الله عليه وسلم « لاصيام لمن » الخ) استدل بالحديث والمعنى . أما الحديث

يومين زمان لايصلح للصوم لاقضاء ولا أداء وهو الليالى فصار كالصلوات ، وهذا اختيار صاحب الأسرار وفخر الإسلام . وقال شمس الأئمة السرخسى : الليالى والأيام فى السببية سواء ، وقد عرف ذلك فى الأصول . وقوله (وسبب الثانى) أى المنذور المعين وهو (النذر) وقوله (والنية من شرطه) أى من شروط الصوم بأنواعه . (وسنبينه) أى سنبين شرط الصوم (وتفسيره) أى تفسير ذلك الشرط وأراد ببيان النية ماذكره بعد هذا عند قوله ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك فى أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره ، وأراد ببيان تفسيره ماذكره بقوله والنية لتعينه لله تعالى لأن النية عبارة عن تعيين بعض المحتملات فكان ماذكره تفسيرا للنية ، كذا ذكر فى بعض الشروح . وقوله (وجه قوله فى الخلافية) أى فى المسألة الخلافية وهى : أن النية قبل الزوال تجزيه عندنا خلافا للشافعى (قوله صلى الله عليه وسلم « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل ») والصيام مصدر كالقيام. وقوله (ولأنه لما فسد الجزء الأول)

(قوله وأراد ببيان النية ما ذكره بعد هذا الخ) أقول : فيه بحث ، لأن ذلك ليس من بيان النية فى شىء ، بل الظاهر أن المراد به ما ذكره بقوله وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية الخ فليتأمل (قوله كذا ذكره فى بعض الشروح) أقول : يعنى غاية البيان

بخلاف النفل لأنه متجزئ عنده . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ماشهد الأعرابي برؤية الهلال « ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ، ومن لم يأكل فليصم » وما رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال ، أومعناه لم ينو أنه صوم من الليل ،

فما ذكره رواه أصحاب السنن الأربعة . واختلفوا في لفظه « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل » يجمع بالتشديد والتخفيف « يبيت » « ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل » رواية ابن ماجه . واختلفوا في رفعه ووقفه . ولم يروه مالك في الموطإ إلا من كلام ابن عمر وعائشة وحفصة زوجي النبي صلى الله عليه وسلم . والأكثر على وقفه . وقد رفعه عبد الله بن أبي بكر رضي الله عنه عن الزهري يبلغ به حفصة قالت « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له » ووقفه عنه على حفصة معمر والزبيري وابن عيينة ويونس الإيلي وعبد الله ابن أبي بكر ثقة . والرفع زيادة وهي من الثقة مقبولة : ولفظ « يبيت » عند الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له » قال الدارقطني : تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الإسناد وكلهم ثقات . وأقره البيهقي عليه . ونظر فيه : بأن عبد الله بن عباد غير مشهور : ويحيي ابن أيوب ليس بالقوى ، وهو من رجاله . وقال ابن حبان : عبد الله بن عباد البصري يقلب الأخبار . قال : روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة . وأما المعنى فهو قوله : ولأنه لما فسد الجزء الأول لفقدالنية فيه إذ الفرض اشتراطها في صحة الصوم . ولم توجد في الأجزاء الأول من النهار فسد الباقي . وإن وجدت النية فيه ضرورة عدم انقلاب الفاسد صحيحا ، وعدم تجزى الصوم صحة وفسادا . لايقال لما لم يتجزأ صحة وفسادا وقد صح ما اقترن بالنية صح الكل ضرورة ذلك لأن المحرم مقدم . وهذا بخلاف النفل لأنه متجز عندى لأنه مبنى على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم ، أو نقول : تتوقف الإمساكات في أول اليوم على وجود النية في باقيه في النفل اعتبارا له أخف حالا من الفرض ، حتى جازت صلاته قاعدا وراكبا غير مستقبل القبلة ، بخلاف الفرض ؛ ثم يدل على هذا الاعتبار ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت « دخل علىّ النبيّ صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلنا : لا ، فقال : إنيإذا صائم ، ثم أتى يوما آخر فقلنا : يارسول الله أهدى لنا حيس ، فقال : أرنيه فلقد أصبحت صائما فأكل » (قوله ولنا) حاصل استدلاله بالنص والقياس على النفل ثم تأويل مرويه بدليل يوجب ذلك ، أما النص فما ذكره وهو مستغرب ، والله أعلم به . بل المعروف أنه شهد عنده برؤية الهلال فأمر

ظاهر . وقوله (لأنه متجزئ عنده) ذكر في الوجيز : الغزالي يجوز نية التطوّع قبل الزوال وبعده قولان وهذا بشرط خلوّ أوّل اليوم عن الأكل ، وروى أن ابن شريح من أصحابه لم يشترط ذلك (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الأعرابي برؤية الهلال « ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم ») وهذا لايقبل التأويل (وما رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل) يعني : أن معنى قوله « لاصيام لمن لم ينوالصيام من الليل » لا صيام لمن لم ينو صيامه من الليل بل نوى أن صيامه من وقت النية قيل : الصلة إذا تعقبت فعلا ومفعولا وأمكن تعلقها بكل واحد منهما فإنها تتعلق بالفعل دون المفعول كما يقال : أتيت فلانا من بغداد . فإن كلمة « من » تعلقت بالإتيان لا بالمفعول كذلك ههنا . وأجيب بأنه كذلك لكنه يحتمل ماذكرنا فيحمل عليه عملا بالنصوص ، قيل : قوله « فليصم » يحتمل الصوم اللغوى فيحمل عليه عملا بالنصوص. وأجيب بأنه لايحتمل ذلك ههنا لأنه لو كان كذلك لكان الأكل وعدمه سواء ، فلا فائدة في قوله « ومن لم يأكل »

ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك فى أوّله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل ، وهذا لأن الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فتترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلاة والحج

أن ينادى فى الناس أن يصوموا غدا رواه الدارقطنى بلفظ صريح فيه . وما رواه أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنى رأيت الهلال ـ قال الحسن فى حديثه يعنى رمضان ـ فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال نعم ، قال : أتشهد أن محمدا رسول الله ؟ قال : نعم . قال : يابلال أذن فى الناس فليصوموا » محتمل لكونه شهد فى النهار أو الليل فلا يحتج به ، واستدل الطحاوى بما فى الصحيحين عن سلمة بن الأكوع « أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا من أسلم أن أذّن فى الناس أن من أكل فليصم بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء » فيه دليل على أنه كان أمر إيجاب قبل نسخه برمضان ، إذ لا يؤمر من أكل بإمساك بقية اليوم إلا فى يوم مفروض الصوم بعينه ابتداء ، بخلاف قضاء رمضان إذا أفطر فيه فعلم أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا أنه يجزيه نيته نهارا . وهذا بناء على أن عاشوراء كان واجبا . وقد منعه ابن الجوزى بما فى الصحيحين عن معاوية رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «هذا يوم عاشوراء لم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم أن يصوم فليصم فإنى صائم فصام الناس » قال : وبدليل أنه لم يأمر من أكل بالقضاء . ويدفع بأن معاوية من مسلمة الفتح فإن كان سمع هذا بعد إسلامه فإنما يكون سمعه سنة تسع أو عشر فيكون ذلك بعد نسخه بإيجاب رمضان . ويكون المعنى لم يفرض بعد إيجاب رمضان جمعا بينه وبين الأدلة الصريحة فى وجوبه أى فريضته ، وإن كان سمعه قبله فيجوز كونه قبل افتراضه . ونسخ عاشوراء رمضان فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت : «كان يوم عاشوراء يوما يصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان قال : من شاء صامه ومن شاء تركه » وكون لفظ « أمر » مشتركا بين الصيغة الطالبة ندبا وإيجابا ممنوع ، ولو سلم فقولها : فلما فرض رمضان قال : من شاء الخ ، دليل أنه مستعمل هنا فى الصيغة الموجبة للقطع بأن التخيير ليس باعتبار الندب لأنه مندوب إلى الآن بل مسنون فكان باعتبار الوجوب ، وكذا ماتقدم من الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع ، وأمره من أكل بالإمساك فثبت أن الافتراض لايمنع اعتبار النية مجزئة من النهار شرعا ، ويلزمه عدم

وقوله (ولأنه) دليل معقول . ويجوز تقريره على هذا الوجه سلمنا أن ما رواه ليس بمحمول على شىء مما ذكرنا فيكون معارضا لما رويناه فيصار إلى ما بعده من الحجة ، وهو القياس . وهو معنى لأنه (يوم صوم) لأن الصوم فيه فرض وكل ماهو يوم صوم (يتوقف الإمساك فى أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل وهذا) أى توقف الإمساك على ماذكرنا (لأن الصوم ركن واحد ممتد) يحتمل العادة والعبادة وكل ماهو كذلك يحتاج إلى مايعينه للعبادة وهو النية فإنها شرطت (لتعيينه لله تعالى) فإن وجدت من أوّله فلا كلام . وإن وجدت فى أكثره جعلت كأنها وجدت من أوله . لأن بالكثرة تترجح جنبة الوجود على العدم ، فإن الأكثر يقوم مقام الكل فى كثير من المواضع لذلك . وإذا كان كذلك لم يكن اقتران النية بحال الشروع شرطا (بخلاف الصلاة والحج) حيث

(قال المصنف : ولأنه يوم صوم ، إلى قوله : كالنفل) أقول : هذا رد المختلف على المختلف ، إذ على مذهب الشافعى لايلزم ذلك فى النفل على ما يجىء .

لأن لهما أركانا فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما . وبخلاف القضاء لأنه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف مابعد الزوال لأنه لم يوجد اقترانها بالأكثر فترجحت جنبة الفوات . ثم قال فى المختصر : مابينه وبين الزوال . وفى الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الأصح . لأنه لابد من وجود النية فى أكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر إلى وقت الضحوة الكبرى لا إلى وقت الزوال . فتشترط النية قبلها لتتحقق فى الأكثر .

الحكم بفساد الجزء الذى لم يقترن بها فى أول النهار من الشارع . بل اعتباره موقوفا إلى أن يظهر الحال من وجودها بعده أو لا فإذا وجدت ظهر اعتباره عبادة لا أنه انقلب صحيحا بعد الحكم بالفساد فبطل ذلك المعنى الذى عينه لقيام ماروبناه دليلا على عدم اعتباره شرعا . ثم يجب تقديم ماروبناه على مرويه لقوة مافى الصحيحين بالنسبة إلى ماروا بعد ما نقلنا فيه من الاختلاف فى صحة رفعه فيلزم . إذ قدم كون المراد به نفى الكمال كما فى أمثاله من نحو : لا وضوء لمن لم يسم وغيره كثير . أو المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار والمجرور وهو من الليل متعلقا بصيام الثانى لا « بينو » أويجمع فحاصله : لا صيام لمن لم يقصد أنه صائم من الليل أى من آخر أجزائه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قال به الشافعى . ولو تنزلنا إلى صحته وكونه لنفى الصحة وجب أن يخص عمومه بما رويناه عندهم مطلقا وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه خصص به . فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص : إذ قد خص منه النفل ويخص أيضا بالقياس . ثم الكلام فى تعيين أصل ذلك القياس فجعله المصنف النفل . ويرد عليه أنه قياس مع الفارق . إذ لايلزم من التخفيف فى النفل بذلك ثبوت مثله فى الفرض . ألا يرى إلى جواز النافلة جالسا بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه فى الفرض . والحق أن صحته فرع ذلك النص . فإنه لما ثبت جواز الصوم فى الواجب المعين بنية من النهار علم عدم اعتبار فرق بينه وبين النفل فى هذا الحكم . والقياس الذى لايتوقف على ذلك قياس النية المتأخرة على المتقدمة من أول الغروب بجامع التيسير ودفع الحرج بيانه أن الأصل أن النية لاتصح إلا بالمقارنة أو مقدمة مع عدم اعتراض ماينافى المنوى بعدها قبل الشروع فيه . فإنه يقطع اعتبارها على ماقدمناه فى شروط الصلاة . ولم يجب فيما نحن فيه لا المقارنة وهو ظاهر . فإنه لو نوى عند الغروب أجزأه . ولا عدم تخلل المنافى لجواز الصوم بنية يتخلل بينها وبينه الأكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك إلى انقضاء يوم الصوم . والمعنى الذى لأجله صحت المتقدمة لذلك التيسير ودفع الحرج

يشترط اقتران النية بحال الشروع فيهما ولا يجعل الأكثر كالكل (لأن لهما أركانا) مختلفة كالركوع والسجود والوقوف والطواف (فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما) لئلا يخلو بعض الأركان عن النية . وقوله (وبخلاف القضاء) جواب عما يقال : لو كان الصوم ركنا واحدا ممتدا والنية المتأخرة فيه جائزة لذلك لم يكن فى القضاء اشتراط النية من الليل . ووجهه إنما كان كذلك (لأنه) أى الإمساك (يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل) والمعنىّ بصوم اليوم ماتعلقت شرعيته بمجيء اليوم لابسبب آخر من نحو القضاء والكفارة : فيكون الصوم قد وقع عنه فلا يمكن جعله من القضاء إلا قبل أن يقع منه . وذلك إنما يكون بنية من الليل . وقوله (وبخلاف مابعد الزوال) جواب عما يقال : إذا كان ركنا واحدا ممتدا ينبغى أن يكون اقترانها بالقليل والكثير سواء . ووجهه : أن الأصل أن تكون النية مقارنة لحالة الشروع . ولكن تركنا ذلك إذا قارنت الأكثر لقيامه مقام الكل . ولم يوجد فيما بعد الزوال (فترجحت جنبة الفوات) وقوله (ثم قال فى المختصر) أى مختصر القدورى : إذا لم ينو حتى أصبح أجزأته النية (مابينه وبين الزوال . وفى الجامع الصغير : قبل نصف النهار . وهو الأصح) ووجهه

ولا فرق بين المسافر والمقيم عندنا . خلافا لزفر رحمه الله ، لأنه لاتفصيل فيما ذكرنا من الدليل

اللازم لو ألزم أحدهما . وهذا المعنى يقتضى تجويزها من النهار للزوم الحرج لو ألزمت من الليل فى كثير من الناس كالذى نسيها ليلا ، وفى حائض طهرت قبل الفجر ولم تعلم إلا بعده . وهو كثير جدا . فإن عادتهن وضع الكرسف عشاء ثم النوم ، ثم رفعه بعد الفجر ، وكثير ممن يفعل كذا تصبح فترى الطهر وهو محكوم بثبوته قبل الفجر . ولذا نازمها بصلاة العشاء وفى صبى بلغ بعده ومسافر أقام وكافر أسلم فيجب القول بصحتها نهارا . وتوهم أن مقتضاه قصر الجواز على هؤلاء أو أن هؤلاء لايكثرون كثرة غيرهم بعيد عن النظر إذ لا يشترط اتحاد كمية المناط فى الأصل والفرع . فلا يلزم ثبوت الحرج فى الفرع وهو المتأخرة بقدر ثبوته فى الأصل . وهو المتقدمة بل يكفى ثبوته فى جنس الصائمين . كيف والواقع أنه لم يعتبر المصحح الحرج الزائد ولا ثبوته فى أكثر الصائمين فى الأصل . فكذا يجب فى الفرع . وهذا لأن أكثر الصائمين يكونون مفيقين قريب الفجر فقوم لتهجدهم وقوم لسحورهم . فلو ألزمت النية قبل الفجر على وجه لايتخلل المنافى بينها وبينه لم يلزم بذلك حرج فى كل الصائمين ولا فى أكثرهم . بل فيمن لايفيق إلا بعد الفجر وهم قليل بالنسبة إلى غيرهم بخلاف اليقين قبله إذ يمكنهم تأخير النية إلى ما بعد استيفاء الحاجة من الأكل والجماع فتحصل بذلك نية سابقة لم يتخلل بينها وبين الشروع ما ينافى الصوم من غير حرج بهم . فلما لم يجب ذلك علم أن المقصود التيسير بدفع الحرج من كل وجه وعن كل صائم ويلزم المطلوب من شرعية المتأخرة . واعلم أن هذا لايخص الواجب المعين . بل يجرى فى كل صوم لكن القياس إنما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ، ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس كان ناسخا له إذ لم يبق تحته شىء حينئذ فوجب أن يحاذى به مورد النص . وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين . ولايمكن أن يلغى قيد التعيين فى مورد النص الذى رويناه فإنه حينئذ يكون إبطالا لحكم لفظ بلا لفظ ينص فيه فليتأمل وانتظم ماذكرناه جواب مالك أيضا . فإن قيل : فمن أين اختص اعتبارها بوجودها فى أكثر النهار وما رويتم لايوجبه ؟ قلنا : لما كان ماروبناه واقعة حال لاعموم لها فى جميع أجزاء النهار احتمل كون إجازة الصوم فى تلك الواقعة لوجود النية فيها فى أكثره بأن يكون أمره عليه الصلاة والسلام الأسلمى بالنداء كان الباقى من النهار أكثره . واحتمل كونها للتجويز من النهار مطلقا فى الواجب . فقلنا بالاحتمال الأول لأنه أحوط خصوصا ، ومعنا نص يمنعها من النهار مطلقا وعضده المعنى ، وهو أن للأكثر من الشىء الواحد حكم الكل فى كثير من موارد الفقه . فعلى اعتبارهذا يلزم اعتبار كل النهار بلا نية لو اكتفى بها فى أقله ، فوجب الاعتبار الآخر ، وإنما اختص بالصوم فلم يجز مثله فى الحج والصلاة لأنه ركن واحد ممتد فبالوجود فى أكثره يعتبر قيامها فى كله بخلافهما ، فإنهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها ، وإلا خلت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة . والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله . (قوله خلافا لزفر) فإنه يقول : لايجوز رمضان من المسافر والمريض إلا بنية من الليل لأنه فى حقهما كالقضاء

ماذكره فى الكتاب وقوله (ولا فرق بين المسافر والمقيم) يعنى فى جواز النية قبل نصف النهار (خلافا لزفر) فإنه يقول : إمساك المسافر فى أول النهار لم يكن مستحقا للصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية ، بخلاف إمساك المقيم . ولنا أن المعنى الذى لأجله جوز فى حق المقيم إقامة النية فى أكثر وقت الأداء مقامها فى جميع الوقت لم يفصل

(قوله ولنا أن المعنى الذى لأجله جوز فى حق المقيم إقامة النية الخ) أقول : لايظهر مما ذكره جواب عن تمسك زفر إلا بملاحظة انطواء ذلك

وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر . وقال الشافعي : في نية النفل عابث ، وفي مطلقها له قولان : لأنه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض . ولنا أن الفرض متعين فيه ،

لعدم تعينه عليهما . قلنا لاتفصيل فيما ذكرنا في الواجب المعين ، ثم هما إنما خولف بهما الغير شرعا في التخفيف لا التغليظ ، وصوم رمضان متعين بنفسه على الكل غير أنه جاز لهما تأخيره تخفيفا للرخصة . فإذا صاما وتركا الترخص التحقا بالمقيم (قوله وهذا الضرب) أي ما يتعلق بزمان بعينه من الواجب (يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر) وهذا الإطلاق لايتم في المنذور المعين ، فإنه يتأدى بالنية المطلقة وبنية النفل ، أما لو نوى واجبا آخر ككفارة يقع عما نوى ، وعلل بأن تعيين الناذر اليوم يعتبر في إبطال محليته لحق له وهو النفل لا محليته في حق حق عليه لأن ولا يته لاتتجاوز حقه . وأورد عليه : بأن التعيين بإذن صاحب الحق وهو الشارع فينبغي أن يتعدى إلى حقه لإذنه بإلزامه على نفسه . وأجيب بأنه أذن مقتصرا على أن يتصرف في حق نفسه أعني العبد . وأورد لما لم يتعد إلى حق صاحب الشرع بقي محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي أن يشترط التعيين . ولا يتأدى بإطلاق النية كالظهر عند ضيق الوقت . أجيب بأن صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت . وأصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر . وهو واحد فينصرف المطلق إليه . وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فإن تعيين الوقت يعارض التقصير بتأخير الأداء فلا يتعين الوقت بعده له بعد ما كان غير متعين له

بين المقيم والمسافر قال (وهذا الضرب من الصوم الخ) أراد بهذا الضرب مايتعلق بزمان بعينه على ماذكر في أول الكتاب . قوله (يتأدى بمطلق النية) أي بأن يقول : نويت الصوم (وبنية النفل) ظاهر . (وبنية واجب آخر) بأن ينوي عن كفارة أو غيرها . قيل : وهذا في صوم رمضان مستقيم ، فأما في النذر المعين فلا لأنه يقع عما نوى من الواجب إذا كانت النية من الليل ، ذكره في أصول شمس الأئمة وغيره ، فحينئذ قول المصنف وهذا الضرب لايبقى على إطلاقه . وأجاب شيخي شيخي العلامة عبد العزيز : بأنه يمكن أن يقال موجب كلام المصنف أن يتأدى المجموع بالمجموع ، والبعض بالبعض ، والبعض بالمجموع ، لا أن كل فرد يتأدى المجموع فيظهر لكلامه وجه صحة (وقال الشافعي : في نية النفل عابث) أي لايكون صائما لا فرضا ولا نفلا (وفي مطلقها له قولان) في قول يقع عن فرض الوقت ، وفي قول لايقع عنه . وقوله (لأنه بنية النفل) دليل على النفل أي أنه بنية النفل (معرض عن الفرض) لما بينهما من المغايرة فصار كإعراضه بترك النية (فلا يكون له الفرض) ومن هذا يظهر وجه أحد قوليه في مطلق النية لأنه لم يصر معرضا بهذه النية فيجوز ، ووجه القول الآخر أن صفة الفرضية قربة كأصل الصوم فكما لايتأدى أصل الصوم إلا بالنية فكذلك الصفة . وإذا انعدمت الصفة ينعدم الصوم ضرورة . (ولنا أن الفرض متعين فيه) لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان » وكل ماهو متعين في مكان

للفرق بين صوم رمضان وصوم القضاء على مابين (قوله بأن يقول نويت) أقول : القول ليس بلازم في النية ، لكن يجوز أن يراد به مايعم القول النفسي فتأمل (قوله لا أن كل فرد يتأدى بالمجموع الخ) أقول : أنت خبير بأن المتبادر من ذلك الكلام مثل هذا المقام أن يتأدى كل فرد بالمجموع ، ولك أن تقول هو كذلك ، ألا ترى أنه لو نوى الناذر بعد ماأصبح في يوم التعيين عن واجب آخر يكون عن نذره وهذا القدر يكفي في تصحيح الإطلاق (قوله وإذا انعدمت الصفة) أقول : لانعدام النية (قوله ينعدم الصوم ضرورة) أقول : فيه بحث فإنها ليست بفصل منوع كما يجيء (قوله فلا صوم إلا رمضان) أقول : أي إلا صوم رمضان على حذف المضاف

فيصاب بأصل النية كالمتوحد فى الدار يصاب باسم جنسه . وإذا نوى النفل أو واجبا آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة ، وقد لغت الجهة فبقى الأصل وهو كاف . ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله . لأن الرخصة كى لاتلزم المعذور مشقة فإذا تحملها التحق

(قوله كالمتوحد فى الدار ينال باسم جنسه) علم من وجه قول الشافعى فى اشتراط تعيين النية أن الثابت عن الشارع تعيين المحل وهو الزمان لقبول المشروع المعين ، ولازمه نفى صحة غيره ، وهذا لايستلزم نفى لزوم التعيين عن المكلف ، لأن إلزام التعيين ليس لتعيين المشروع للمحل بل ليثبت الواجب عن اختيار منه فى أدائه لاجبرا ، وتعين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف ونية مطلق الصوم كذلك قولكم : المتوحد ينال باسم جنسه كزيد ينال بيا حيوان ويارجل . قلنا : إن أراد بقوله : ياحيوان زيدا مثلا فهو صحيح ، وليس نظيره إلا أن يريد بمطلق الصوم الذى هو متعلق النية صوم رمضان . وحينئذ ليس هو محل النزاع لأنه قصد صوم رمضان بذلك . وإن لم يرده بعينه به بل أراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك . كما هو حقيقة إرادة المطلق مثل قول الأعمى : يارجلا خذ بيدى . فليس هو إرادة ذلك المتعين . فإنه لم يقصد . بل مايطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره . فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد إليه إذ الفرض أنه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ، لكن لابد فى أداء الفرض من الاختيار . واختيار الأعم ليس اختيار الأخص بخصوصه . وإذا بطل فى المطلق بطل فى إرادة النفل وواجب آخر . لأن الصحة بهما إنما هى باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى . بل البطلان هنا أولى لأنه يمكن اعتبار قصد المتعين بقصد الأعم من جهة أنه قصد ماينطلق عليه الاسم وهو منها بخلاف هذا إذا لم يتعلق به قصد تعيين ذلك المعين . ثم اعتبار ذلك المطلق الذى فى ضمنه بعد ما لغا مصابا به ذلك المعين مع تصريحه بأنى لم أرد المطلق بل الكائن بقيد كذا جبر على إيقاعه . وهو النافى للصحة ، فكيف يسقط صوم رمضان وهو ينادى ويقول : لم أرده بل صوم كذا وأردت عدمه ، فإنه مع إرادة عدمه إذا أراد صوما آخر يقع عن رمضان عندكم (قوله ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم) أى فى أنه يتأدى رمضان

(يصاب بأصل النية كالمتوحد فى الدار يصاب باسم جنسه) بأن يقال : ياحيوان ، كما ينال باسم نوعه بأن يقال : يا إنسان . واسم علمه بأن يقال : يازيد . لايقال المتوحد فى المكان إنما ينال باسم جنسه إذا كان موجودا . وفيما نحن فيه إنما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه لأن كونه معدوما لما لم يمنع أن ينال باسم نوعه بأن نوى الصوم المشروع فى الوقت لايمنع أن ينال باسم جنسه دفعا للتحكم . فإن قيل : ماذكرتم يقتضى الإصابة بمطلق النية دون نية النفل أو واجب آخر لأن المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره . فإن زيدا لاينال باسم عمرو ؟ أجاب بقوله (وإذا نوى النفل أو واجبا آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة) لأن الوقت لايقبلها (فبقى الأصل) إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف إذا لم يكن فصلا منوعا بطلان الأصل وأصل الصوم جنسه (وذلك كاف) وموضعه أصول الفقه وقد قررناه فى الأنوار والتقرير (ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله لأن الرخصة) إنما ثبتت (كى لايلزم المعذور مشقة . فإذا تحملها التحق

(قوله دفعا للتحكم) أقول : فيه بحث : فإن ما ذكره من الصوم المشروع فى الوقت من قبيل تقييد النوع بما يخصه فى شخص فلا يلزم التحكم (قوله دفعا للتحكم) قال فى التقرير : وهذا لأنه وإن لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود شرعا (قوله لأن المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره) أقول : ممنوع .

بغير المعذور . وعند أبى حنيفة رحمه الله : إذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمه للحال وتخيره فى صوم رمضان إلى إدراك العدة.وعنه فى نية التطوّع روايتان ، والفرق على إحداهما أنه ماصرف الوقت إلى الأهم.قال (والضرب الثانى مايثبت فى الذمة كقضاء رمضان والنذر المطلق وصوم الكفارة

منهما بالمطلقة ونية واجب آخر والنفل عندهما ، والوجه ظاهر من الكتاب . (قوله وعند أبى حنيفة إذا صام المريض والمسافر) جمع بينهما وهو رواية عنه . والحاصل أن إخراج أبى حنيفة المسافر إذا نوى واجبا آخر بلا اختلاف فى الرواية . وله فيه طريقان أحدهما أن نفس الوجوب وإن كان ثابتا فى حق المسافر لوجود سببه إلا أن الشارع أثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ، ومعنى الترخص أن يدع مشروع الوقت بالميل إلى الأخف . فإذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لأن إسقاطه من ذمته أهم من إسقاط فرض الوقت لأنه لو لم يدرك عدة من أيام أخر لم يؤاخذ بفرض الوقت ، ويؤاخذ بواجب آخر . وهذا يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عن رمضان ، وهو رواية ابن سماعة عنه ، إذ لايمكن إثبات معنى الترخص بهذه النية . لأن الفائدة فى النفل ليس إلا الثواب ، وهو فى الفرض أكثر . فكان هذا ميلا إلى الأثقل فيلغو وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت . والثانى : أن انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب . فإن الوجوب موجود فى الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لأداء الفرض ، ولا تعين فى حق المسافر ، لأنه مخير بين الأداء والتأخير فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان فيصح منه أداء واجب آخر كما فى شعبان . وهذا الطريق يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه ، وهاتان الروايتان اللتان حكاهما المصنف . وأما إخراج المريض إذا نوى واجبا آخر وجعله كالمسافر ، فهو رواية الحسن عنه ، وهو اختيار صاحب الهداية وأكثر مشايخ بخارى

بغير المعذور وعند أبى حنيفة : إذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه ، لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمه للحال) إذ القضاء لازم للحال فهو مؤاخذ به (وتخيره فى صوم رمضان) لأنه لايلزمه مالم يدرك عدة من أيام أخر . حتى إذا مات قبل الإدراك ليس عليه شىء ، وهذا الذى اختاره المصنف من التسوية بين المسافر والمريض مخالف لما ذكره العلمان فى التحقيق فخر الإسلام ، وشمس الأئمة ، فإنهما قالا : إذا نوى المريض عن واجب آخر فالصحيح أنه يقع صومه عن رمضان لأن إباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم ، فأما عند القدرة فهو والصحيح سواء ، بخلاف المسافر فإن الرخصة فى حقه تتعلق بعجز مقدر قام السفر مقامه وهو موجود . وقال صاحب الإيضاح : وكان بعض أصحابنا يفصل بين المسافر والمريض ، وأنه ليس بصحيح ، والصحيح أنهما يتساويان وهو قول الكرخى ، اختاره المصنف . وقوله (وعنه) أى عن أبى حنيفة (فى نية التطوّع) من المسافر (روايتان) فى رواية ابن سماعة : يقع عن الفرض لما ذكره فى الكتاب ، (أنه ماصرف الوقت إلى الأهم) وهو إسقاط واجب عليه ، وإنما قصد تحصيل الثواب وهو فى الفرض أكثر ، وفى رواية الحسن : يقع عما نوى من النفل ، لأن رمضان فى حقه كشعبان فى حق المقيم ، ونيته فى شعبان تقع عما نوى نفلا كان أو واجبا ، فكذلك هذا . وأما المريض إذا نوى عن التطوع فإن صومه يقع عن الفرض وهو الظاهر ، وقال الناطفى : قياس التسوية بين المريض والمسافر على رواية نوادر أبى يوسف يوجب أن يكون فى المريض جائزا عن التطوع . قال (والضرب الثانى مايثبت فى الذمة) والمراد من الثبوت فى الذمة كونه مستحقا فيها من غير اتصال له بالوقت قبل العزم على صرف ماله إلى ماعليه (كقضاء رمضان) وصوم كفارة اليمين والظهار والقتل ، وجزاء الصيد والحلق والمتعة

فلا يجوز إلا بنية من الليل) لأنه غير متعين فلابد من التعيين من الابتداء (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال)

لأن رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لابحقيقة العجز . فكان كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر ، وذكر فخر الإسلام وشمس الأئمة أنه يقع عما نوى لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز . قيل : ماقالاه خلاف ظاهر الرواية . وقال الشيخ عبد العزيز : وكشف هذا أن الرخصة لاتتعلق بنفس المرض بالإجماع لأنه يتنوع إلى مايضرّ به الصوم نحو الحميات ووجع الرأس والعين وغيرها ، ومالا يضرّ به كالأمراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك ، والترخص إنما ثبت للحاجة إلى دفع المشقة فيتعلق في النوع الأول بخوف ازدياد المرض ، ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج . وفي الثاني بحقيقته فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر أو النفل ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت . وإذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر . وهو ازدياد المرض كالمسافر . فيستقيم جواب الفريقين ، وإلى هذا أشار شمس الأئمة حيث قال : وذكر أبو الحسن الكرخي : أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة رحمه الله . وهذا سهو أو مؤوّل ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض ، فهذا يدلك على صحة ماذكرنا . (قوله فلا يجوز إلا بنية من الليل) ليس بلازم ، بل إن نوى مع طلوع الفجر جاز لأن الواجب قران النية بالصوم لاتقديمها . كذا في فتاوى قاضيخان (قوله لأنه غير متعين) وقد قدمنا أن ثبوت التوقف إنما كان بالنص ومورده كان الواجب المعين فعقل أن ثبوت التوقف بواسطة التعين مع لزوم النية واشتراطها في أداء العبادة إذ الظاهر أنه لايخلى الزمن الذى وجبت فيه العبادة عن النية وكان هذا رفقا بالمكلف كي لايتضرر في دينه ودفعا للحرج عنه على ماذكرنا من تقريره ، وغير المعين لم يلزم من اعتبار خلوه عن النية للخلو الحالي عنها وهو الأصل أعنى اعتبار الخلو للخلو الحالي ضرر ديني عليه لأنه على التراخي فلا يأثم بعدم صحته لعدم النية فيه فلا موجب للتوقف . لايقال توقف في النفل ، وليس فيه الموجب الذى ذكرت بل مجرد الطلب الثواب وهو مع إسقاط الفرض ثابت في كل يوم في حق هذه الصيامات فيجب التوقف فيها بالنسبة إليها بل أولى . لأنا نقول : يمنع منه لزوم كون المعنى ناسخا بالنص . أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » إذ قد خرج منه الواجب المعين بالنص مقارنا للمعنى الذى عيناه . وهو لايتعداه فلو أخرج غير المعين أيضا مع أن النفل قد خرج أيضا بالنص بما ذكرت مما عقلت في إخراج النفل لم يبق تحت العام شيء بالمعنى الذى عينته وهو ممنوع . ولازمه كون ماعينته في النفل ليس مقصود الشارع من شرعية الصحة في النفل بل مقصوده زيادة تخفيف النفل على تخفيف الواجب حيث اعتبر التوقف فيه لمجرد تحصيل الثواب كما هو المعهود في الصلاة حيث جازت نافلتها على الدابة وجالسا بلا عذر ، بخلاف فريضتها للمعنى الذى قلنا . لايقال ماعللتم به في المعين قاصر ، وأنتم تمنعون التعليل بالقاصرة . لأنا نقول ذلك للقياس لا مجرد إبداء معنى هو حكمة المنصوص لأنه إجماع . والنزاع في المسألة لفظي مبنى على تفسير التعليل بما يساوى القياس أو أعم منه لايشك في هذا . وقد أوضحناه فيما كتبناه [على البديع] ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين : لو نوى القضاء من النهار فلم يصح هل يقع عن النفل : في فتاوى النسفي نعم ، ولو أفطر يلزمه القضاء ؟ قيل : هذا إذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار أما إذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما في

وكفارة رمضان . وكذلك النذر المطلق فإذا كان كذلك (لايجوز إلا بنية من الليل لكونه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء) وقوله (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال) أى قبل انتصاف النهار سواء كان مسافرا

خلافا لمالك ؛ فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم « إنى إذا لصائم » ولأن المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الإمساك فى أول اليوم على صيرورته صوما بالنية على ما ذكرنا . ولو نوى بعد الزوال لايجوز . وقال الشافعى : يجوز ويصير صائما من حين نوى إذ هو متجزئ عنده لكونه مبنيا على النشاط ، ولعله ينشط بعد الزوال إلا أن من شرطه الإمساك فى أول النهار . وعندنا يصير صائما من أول النهار لأنه عبادة قهر النفس . وهى إنما تتحقق بإمساك مقدر فيعتبر قران النية بأكثره .

المظنون (قوله فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل » وقد قدمنا الكلام فيه فارجع إليه . ومن فروع النية أن الأفضل النية من الليل فى الكل . ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد الأولى أن ينوى أول يوم وجب علىّ قضاؤه من هذا الرمضان . وإن لم يعين الأول جاز وكذا لو كانا من رمضانين على المختار . حتى لو نوى القضاء لاغير جاز . ولو وجبت عليه كفارة فطر فصام أحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة . ولم يعين يوم القضاء جاز . وهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء ؟ قيل : يجوز وهو ظاهر ، ولو وجب عليه قضاء رمضان سنة كذا فصام شهرا ينوى القضاء عن الشهر الذى عليه ، غير أنه نوى أنه رمضان سنة كذا لغيره . قال أبو حنيفة رحمه الله : يجزيه . ولو صام شهرا ينوى القضاء عن سنة كذا على الخطأ وهو يظن أنه أفطر ذلك قال : لايجزيه ، ولو نوى بالليل أن يصوم غدا ثم بدا له فى الليل وعزم على الفطر لم يصبح صائما فلو أفطر لاشىء عليه إن لم يكن رمضان . ولو مضى عليه لايجزيه لأن تلك النية انتقضت بالرجوع ، ولو قال : نويت صوم غد إن شاء الله تعالى ، فعن الحلوانى : يجوز استحسانا لأن المشيئة إنما تبطل اللفظ ، والنية فعل القلب ، ولو جمع فى نية واحدة بين صومين نذكره عن قريب إن شاء الله تعالى . وإذا اشتبه على الأسير المسلم فى دار الحرب رمضان تحرّى وصام ، فإن ظهر صومه قبله لم يجزه لأن صحة الإسقاط لاتسبق الوجوب ، وإن ظهر بعده جاز فإن ظهر أنه كان شوّالا فعليه قضاء يوم ، فلو كان ناقصا فقضاء يومين ، أو ذا الحجة قضى أربعة لمكان أيام النحر والتشريق ، فإن اتفق كونه ناقصا عن ذلك الرمضان قضى خمسة ثم قال طائفة من المشايخ : هذا إذا نوى أن يصوم ماعليه من رمضان ، أما إذا نوى صوم غد أداء لصيام رمضان فلا يصح إلا أن يوافق رمضان ، ومنهم من أطلق الجواز وهو حسن .

أو مقيما (خلافا لمالك فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا) من قوله صلى الله عليه وسلم « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل » (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم « إنى إذا لصائم ») عن عائشة رضى الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على نسائه ويقول : هل عندكن من غداء ؟ فإن قلن لا . قال : إنى إذا لصائم » . وقوله (ولأن المشروع) ظاهر . وقوله (على ماذكرنا) إشارة إلى قوله : ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك فى أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل . وقوله (ولو نوى بعد الزوال) ظاهر مما تقدم .

(فصل فى رؤية الهلال)

قال (وينبغى للناس أن يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان ، فإن رأوه صاموا ، وإن غمّ عليهم أكملوا عدّة شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا) لقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غمّ عليكم الهلال فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين يوما » ولأن الأصل بقاء الشهر فلا ينقل عنه إلا بدليل ولم يوجد

(فصـــل)

(قوله وينبغى للناس) أى يجب عليهم وهو واجب على الكفاية (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) فى الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين يوما » . وقوله فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان فيه تساهل . فإن الترائى إنما يجب ليلة الثلاثين لا فى اليوم الذى هى عشيته ، نعم لو رئى فى التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين بالاتفاق . وإنما الخلاف فى رؤيته قبل الزوال من اليوم الثلاثين . فعند أبى يوسف رحمه الله : هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وفطره إن كان ذلك فى آخر رمضان . وعند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله : هو للمستقبلة هكذا حكى الخلاف فى الإيضاح . وحكاه فى المنظومة بين أبى يوسف ومحمد فقط . وفى التحفة قال أبو يوسف رحمه الله : إذا كان قبل الزوال أو بعده إلى العصر فهو لليلة الماضية ، وإن كان بعد العصر فهو للمستقبلة بلا خلاف . وفيه خلاف بين الصحابة ، روى عن عمر وابن مسعود وأنس رضى الله عنهم كقولهما . وعن عمر رضى الله عنه فى رواية أخرى وهو قول علىّ وعائشة رضى الله عنهما مثل قول أبى يوسف اهـ . وعن أبى حنيفة : إن كان مجراه أمام الشمس ، والشمس تتلوه فهو للماضية . وإن كان خلفها فالمستقبلة . وقال الحسن بن زياد : إذا غاب بعد الشفق فللماضية . وإن كان قبله فللراهنة . وجه قول أبى يوسف : أن الظاهر أنه لايرى قبل الزوال إلا وهو لليلتين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك ، ولهما قوله عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » فوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر ، والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عشية آخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، بخلاف ماقبل الزوال من الثلاثين . والمختار قولهما . وهو كونه للمستقبلة قبل الزوال وبعده . إلا أن واحدا لو رآه فى نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وأفطر عمدا ينبغى أن أن لاتجب عليه كفارة ، وإن رآه بعد الزوال ذكره فى الخلاصة . هذا وتكره الإشارة إلى الهلال عند رؤيته ، لأنه فعل أهل الجاهلية . وإذا ثبت فى مصر لزم سائر الناس فيلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب فى ظاهر المذهب وقيل : يختلف باختلاف المطالع لأن السبب الشهر ، وانعقاده فى حق قوم للرؤية لايستلزم انعقاده فى حق آخرين مع اختلاف المطالع . وصار كما لو زالت أو غربت الشمس على قوم دون آخرين وجب على الأولين الظهر

(وينبغى للناس أن يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان) لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما قال عليه الصلاة والسلام «الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار بأصابعه وخنس إبهامه فى الثالثة » (فإن رأوه صاموا)

(قال المصنف : وينبغى للناس أن يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين) أقول : قال ابن الهمام . فيه تساهل ، فإن الترائى إنما يجب ليلة الثلاثين لافى اليوم الذى هى عشيته . نعم لو رؤى فى التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين بالاتفاق اهـ . فيه بحث لأنه يبدأ

(ولا يصومون يوم الشك إلا تطوّعا) لقوله صلى الله عليه وسلم « لايصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوّعا » وهذه المسألة على وجوه :

والمغرب دون أولئك . وجه الأول عموم الخطاب فى قوله « صوموا » معلقا بمطلق الرؤية فى قوله لرؤيته . وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ماتعلق به من عموم الحكم ، فيعم الوجوب بخلاف الزوال والغروب . فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه فى خطاب من الشارع والله أعلم . ثم إنما يلزم متأخرى الرؤية إذا ثبت عندهم رؤية أولئك بطريق موجب . حتى لو شهد جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ، ولم ير هؤلاء الهلال لايباح لهم فطر غد ، ولا تترك التراويح هذه الليلة ؛ لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ، ولا على شهادة غيرهم . وإنما حكوا رؤية غيرهم . ولو شهدوا أن قاضى بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال فى ليلة كذا ، وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضى أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضى حجة وقد شهدوا به ، ومختار صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع . وعورض لهم بحديث كريب أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام قال : فقدمت الشام فقضيت حاجتها . واستهل علىّ رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال يوم الجمعة . ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ثم ذكر الهلال ، فقال : متى رأيتموه ؟ فقلت : رأيناه ليلة الجمعة . فقال : أنت رأيته ؟ فقلت : نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية رضى الله عنه ، فقال : لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت : أو لاتكتفى برؤية معاوية رضى الله عنه وصومه ، فقال : لا هكذا أمرنا رسول الله صلى عليه وسلم . شك أحد رواته فى - تكتفى - بالنون أو بالتاء . ولا شك أن هذا أولى لأنه نص وذلك محتمل لكون المراد أمر كل أهل مطلع بالصوم لرؤيتهم . رواه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وقد يقال : إن الإشارة فى قوله هكذا إلى نحو ماجرى بينه وبين رسول أم الفضل . وحينئذ لا دليل فيه لأن مثل ماوقع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به ؛ لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم . فإن قيل : إخباره عن صوم معاوية يتضمنه لأنه الإمام يجاب بأنه لم يأت بلفظة الشهادة . ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادة وجوب القضاء على القاضى . والله سبحانه وتعالى أعلم . والأخذ بظاهر الرواية أحوط . (قوله ولا يصومون يوم الشك إلا تطوّعا) الكلام هنا فى تصوير يوم

كلامه واضح وقوله (ولا يصومون يوم الشك إلا تطوّعا) يوم الشك هو اليوم الأخير من شعبان الذى يحتمل أن يكون آخر شعبان أو أوّل رمضان (لقوله عليه الصلاة والسلام « لايصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوّعا ») وقوله (وهذه المسألة على وجوه) ذكر المصنف خمسة ، ووجه الحصر أن من صام يوم الشك فإما أن يقطع فى النية أو يتردد فيها ، فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون فيما عليه أولا ، فإن كان فيما عليه فإما أن يكون فى الوقتى أو فى غيره . فالوقتى هو الوجه الأول وغيره هو الثانى ، وإن كان فى غير ماعليه فهو الثالث ، وإن كان الثانى فإما أن يكون التردد فى أصل النية أو فى وصفها ، فالأول الرابع والثانى الخامس ، وهذا إذا لم يفرق بين

بالالتماس قبل الغروب كما هو العادة (قال المصنف : ولايصومون يوم الشك) أقول : قال الإمام العلامة الزيلعى فى شرح الكنز ، ووقوع الشك بأحد أمرين : إما أن يغم هلال رمضان أو هلال شعبان فيقع الشك أنه أول يوم من رمضان أو آخر يوم من شعبان اه . فيه بحث ، فإنه إذا لم يغم هلال رمضان فلا شك ، وإذا غم فقد جاء الشك منه ، فلا وجه لقوله بأحد أمرين . وقوله أو هلال شعبان وجوابه إذا غم هلال

أحدها : أن ينوى صوم رمضان وهو مكروه لما روينا ،

الشك وبيان حكمه وبيان الاختلاف فيه . أما الأول قال ١ هو استواء طرفى الإدراك من النفى والإثبات ، وموجبه هنا أن يغم الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك فى اليوم الثلاثين أمن رمضان هو أو من شعبان ؟ أو يغم من رجب هلال شعبان فأكملت عدته ، ولم يكن رئى هلال رمضان فيقع الشك فى الثلاثين من شعبان أو الثلاثون أو الحادى والثلاثون . ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما إذا شهد من ردت شهادته ، وكأنهم لم يعتبروا ذلك لأنه إن كان فى الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا لظهوره . فقابله موهوم لا مشكوك . وإن كان فى غيم فهو شك وإن لم يشهد به أحد . وهذا لأن الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين ، حتى أنه إذا كان تسعة وعشرين يكون مجيئا على خلاف الظاهر ؛ بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين تستوى هاتان الحالتان بالنسبة إليه كما يعطيه الحديث المعروف فى الشهر . فاستوى الحال حينئذ فى الثلاثين أنه من المنسلخ أو المستهل إذا كان غيم فيكون مشكوكا ، بخلاف ما إذا لم يكن لأنه لو كان من المستهل لرئى عند التراثى . فلما لم ير كان الظاهر أن المنسلخ ثلاثون . فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك فى ذلك . وأما الثانى وهو بيان حكم صومه فلا يخلو من أن يقطع النية أو يرددها . وعلى الأول لايخلوا من أن ينوى به صوم رمضان أو واجب آخر أو التطوع ابتداء أو لاتفاق يوم كان يصومه أو أيام ، بأن كان يصوم مثلا ثلاثة أيام من آخر كل شهر . وعلى الثانى وهو أن يضجع فيها ، فأما فى أصل النية بأن ينوى من رمضان إن كان منه فإن لم يكن منه فلا يصوم . أو فى وصفها بأن ينوى صوم رمضان إن كان منه ، وإن لم يكن منه فعن واجب كذا قضاء أوكفارة أو نذر أو رمضان إن كان منه ، وإلا فعن النفل والكل مكروه إلا فى التردد فى أصلها . فإنه لايكون صائما وإلا فى النفل بلا إضجاع بل فى صورة قطع النية عليه سواء كان لموافقه صوم كان يصومه أو ابتداء . واختلفوا فى الأفضل إذا لم يوافق صوما كان يصومه قيل : الفطر . وقيل : الصوم . ثم فيما يكره تتفاوت الكراهة . وتفصيل ذلك ظاهر من الكتاب . وهذا فى عين يوم الشك . فأما صوم ماقبله ففى التحفة قال : والصوم قبل رمضان بيوم أو يومين مكروه أى صوم كان لقوله عليه الصلاة والسلام « لاتقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم » . قال : وإنما كره عليه الصلاة والسلام خوفا من أن يظن أنه زيادة على صوم رمضان إذا اعتادوا ذلك ، وعن هذا قال أبويوسف يكره وصل رمضان بست من شوال ، وذكر قبله بأسطر عدم كراهة صوم يوم الشك تطوعا . ثم قيده بكونه على وجه لايعلم العوام ذلك كى لايعتادوا صومه فيظنه الجهال زيادة فى رمضان اه . وظاهر الكافى فى خلافه قال : إن وافق يعنى يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم أفضل ، وكذا إذا صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره اه . ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وهو ظاهر كلام المصنف أيضا . حيث حمل حديث التقدم على التقدم بصوم رمضان ، مع أنه يمكن أن يحمله عليه ويكره صومها لمعنى ما فى التحفة فتأمل ، وما فى التحفة أوجه . وأما

مايكون بناء أو ابتداء فى التطوع ، والواجب الآخر ، أما إذا فرق فالوجوه سبعة كما ذكره شيخ الإسلام فى مبسوطه . والمصنف ذكر الوجهين لكنه لم يجعلهما مستقلين (فالأول أن ينوى رمضان وهو مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام « لايصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعا » لايقال ـ لايصام ـ صيغة

---

(١) قوله (قال) هكذا فى عدة نسخ ولعله محرف عن فالشك كما هو ظاهر كتبه مصححه .

ولأنه تشبه بأهل الكتاب لأنهم زادوا فى مدة صومهم ثم إن ظهر أن اليوم من رمضان يجزيه لأنه شهد الشهر وصامه وإن ظهر أنه من شعبان كان تطوّعا . وإن أفطر لم يقضه

الثالث : فقد علمت أن مذهبنا إباحته ومذهب الشافعى كراهته إن لم يوافق صوما له . ومذهب أحمد وجوب صومه بنية رمضان فى أصح الروايتين عنه . ذكره ابن الجوزى فى التحقيق . ولنأت الآن على ماذكره المصنف من الأحاديث وغيرها مما يتعلق به استدلال المذاهب ليظهر مطابقتها لأىّ المذاهب . الأوّل : حديث « لايصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلاتطوّعا » لم يعرف قيل : ولا أصل له والله أعلم . وسيأتى ثبوت المقصود وهو إباحة الصوم بوجه آخر . والله أعلم . الثانى : « لاتقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوما فيصومه » رواه الستة فى كتبهم . الثالث : ما أخرج الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا بقى النصف من شعبان فلا تصوموا » وقال : حسن صحيح . لايعرف إلا من هذا الوجه على هذا اللفظ . ومعناه عند بعض أهل العلم أن يفطر الرجل حتى إذا انتصف شعبان أخذ فى الصوم . الرابع : ماذكره من قوله قال عليه الصلاة والسلام « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » وإنما ثبت موقوفا على عمار ذكره البخارى تعليقا عنه . فقال : وقال : صلة عن عمار « من صام يوم الشك » الخ وأصل الحديث مارواه أصحاب السنن الأربعة فى كتبهم وصححه الترمذى عن صلة بن زفر قال : كنا عند عمار فى اليوم الذى يشك فيه فأتى بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار : من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم » ورواه الخطيب فى تاريخ بغداد فى ترجمة محمد بن عيسى بن عبد الله الآدمى : حدثنا أحمد بن عمر الوكيعى : حدثنا وكيع عن سفيان عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « من صام اليوم الذى يشك فيه فقد عصى الله ورسوله » ثم قال : تابع الآدمى عليه أحمد بن عاصم الطبرانى عن وكيع . الخامس : ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين » وهو فى الصحيحين . وعند أبى داود والترمذى وحسنه « فإن حال بينكم وبينه سحاب فكملوا العدّة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالا » . السادس : مافى الصحيحين مما استدل به الإمام أحمد على وجوب صوم يوم الشك أنه عليه الصلاة والسلام قال لرجل « هل صمت من سرر شعبان ؟ قال : لا . قال : فإذا أفطرت فصم يوما مكانه » وفى لفظ « فصم يوما » . وفى الصحيحين أيضا قوله صلى الله عليه وسلم « صم يوما وأفطر يوما فإنه صوم داود » وسرار الشهر آخره سمى به لاستسرار القمر فيه . قاله المنذرى وغيره . واعلم أن السرار قد يقال على الثلاث الأخيرة من ليالى الشهر . لكن دل قوله « صم يوما » على أن المراد صم آخرها لاكلها . وإلا قال : صم ثلاثة أيام مكانها . وكذا قوله من سرر الشهر لإفادة التبعيض . وعندنا هذا يفيد استحباب صومه لا وجوبه . لأنه معارض بنهى التقدم بصيام يوم أو يومين فيحمل على كون المراد التقدم بصوم رمضان جمعا بين الأدلة . وهو واجب ما أمكن . ويصير حديث السرر

نفى . وهو يقتضى عدم الجواز لأنه بمعنى النهى لتحققه حسا وهو يقتضى المشروعية على ماعرف . (ولأنه تشبه بأهل الكتاب) يعنى فيما فيه بر وذلك يوجب الكراهة كما تقدم . وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر .

شعبان تشتبه ليلة الثلاثين منه . فيتحقق الشك فى الليلتين الأخيرتين فليتأمل (قوله لأنه بمعنى النهى الخ) أقول : جواب لقوله لايقال لايصام صيغة نفى الخ .

لأنه فى معنى المظنون. والثانى: أن ينوى عن واجب آخر وهو مكروه أيضا لما روينا إلا أن هذا دون الأول فى الكراهة
ثم إن ظهر أنه من رمضان يجزيه لوجود أصل النية. وإن ظهر أنه من شعبان فقد قيل: يكون تطوّعا لأنه منهى عنه

للاستحباب . ولأن المعنى الذى يعقل فيه هو أن يختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك فى كل شهر . فهو بيان أن
هذا الأمر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لايختص بغير شعبان كما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به .
بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل . فيجعل هو الممنوع . وصوم رمضان هو الواجب بحديث السرر .
فيكون منع النفل بسبب الإخلال بالواجب المفاد بحديث السرر . لأنه يؤدى إلى فتح مفسدة ظن الزيادة فى
رمضان عند تكرره مع غاية الجهل . وهو مكفر لأنه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل أهل الكتاب حيث
زادوا فى مدة صومهم . فيثبت بذلك ما ذهبنا إليه من حلّ صومه مخفيا عن العوام . وكل ما وافق حديث التقدم
فى منعه كحديث إكمال العدة فهو مثله فى وجوب حمله على صومه بقصد رمضان ؛ لأن صومه تطوّعا إكمال
لعدة شعبان . وحديث عمار بن ياسر وابن عباس رضى الله عنهم بتقدير تسليمه موقوف لايعارض به حديث
السرر . والأولى حمله على إرادة صومه عن رمضان . وكأنه فهم من الرجل المتنحى قصد ذلك فلا تعارض حينئذ
أصلا . وعلى هذا التقرير لايكره صوم واجب آخر فى يوم الشك . لأن المنهى عنه صوم رمضان ليس غير إذ
لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال: أما المكروه فأنواع . إلى أن قال : وصوم يوم الشك بنية
رمضان أو بنية مترددة ثم ذكر صورته . ثم قال : وقد قام الدليل على أن الصوم فيه عن واجب آخر وعن التطوع
مطلقا لايكره . فثبت أن المكروه ماقلنا . يعنى صوم رمضان وهو غير بعيد من كلام الشارحين . والكافى
وغيرهم . حيث ذكروا أن المراد من حديث التقدم التقدم بصوم رمضان . قالوا : ومقتضاه أن لايكره واجب آخر
أصلا وإنما كره لصورة النهى فى حديث العصيان . وحقيقة هذا الكلام على وجه يصح أن يكون معناه أن يترك
صومه عن واجب آخر تورّعا وإلا فبعد تأدّى الاجتهاد إلى وجوب كون المراد من النهى عن التقدم صوم رمضان
كيف يوجب حديث العصيان منع غيره . ولا فرق بين حديث التقدم وبينه . فما وجب أن يحمل عليه وجب
حمل الآخر عليه بعينه إذ لافرق فى المعنى سوى تعدد السند هذا بعد حمله على السماع من النبى صلى الله عليه وسلم
والله سبحانه أعلم. (قوله لأنه فى معنى المظنون) ولم يقل مظنون لأن حقيقته تتوقف على تيقن الوجوب. ثم الشك
فى إسقاطه وعدمه . وهو منتف لكن هذا فى معناه حيث ظن أن عليه صوما (قوله وهو مكروه أيضا لما روينا)
يعنى لايصام اليوم الذى يشك فيه إلا تطوعا . وقد عرفت أنه لاأصل له (قوله إلا أن هذا دون الأول فى الكراهة)

وقوله (لأنه فى معنى المظنون) لم يقل لأنه مظنون لأن حقيقة المظنون أن يثبت له الظن بعد وجوبه بيقين . والحال أنه
قد أدّاه فشرع فيه على ظن أنه لم يؤدّه ثم علم أنه أدّاه . وأما ههنا فلم يثبت وجوبه بيقين فلم يكن مظنونا حقيقة إلا أنه
فى كل واحد منهما لما شرع مسقطا للواجب عنده لا ملزما كان كل منهما فى معنى الآخر . (والثانى أن ينوى عن
واجب آخر وهو مكروه أيضا لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام « لايصام » الحديث (إلا أن هذا دون
الأول فى الكراهة) لعدم استلزامه التشبه بأهل الكتاب . وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر . وقوله (لأنه منهى عنه)

(قوله لأن حقيقة المظنون أن يثبت له الظن) أقول : فيه تسامح ، وحقيقته الشىء الذى شرع فيه على ظن أنه لم يؤد الواجب والحال أنه أداه
بعد وجوبه بيقين (قوله لاملزما) أقول : أى على نفسه (قوله لعدم استلزامه التشبه بأهل الكتاب) أقول : فيه تأمل

فلا يتأدى به الواجب . وقيل : يجزيه عن الذى نواه وهو الأصح لأن المنهى عنه وهو التقدم على رمضان بصوم رمضان لايقوم بكل صوم . بخلاف يوم العيد لأن المنهى عنه وهو ترك الإجابة يُلازِمُ كل صوم . والكراهية ههنا لصورة النهى . والثالث : أن ينوى التطوّع وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى قوله : يكره على سبيل الابتداء . والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم « لاتتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » الحديث . التقدم بصوم رمضان لأنه يؤديه قبل أوانه .

لأنه لم ينو رمضان الذى هو مثار النهى (قوله وهو الأصح) لأن المنهى عنه وهو التقدم بصوم رمضان لايقوم بكل صوم بل بصوم رمضان فقط . وعن هذا لايكره أصلا إلا أنه كره لصورة النهى : أى النهى المحمول على رمضان فإنه وإن حمل عليه فصورته اللفظية قائمة فالتورّع أن لايخل بساحتها أصلا . وهذا يفيد أنها كراهة تنزيه التى مرجعها إلى خلاف الأولى لا غير لا لمعنى فى نفس الصوم . فلا يوجب نقصانا فى ذاته ليمنع من وقوعه

فيكون ناقصا وما فى ذمته كامل . فلا يتأدى الكامل بالناقص . كما لو صام يوم العيد عن واجب آخر . وقوله (لأن المنهى عنه وهو التقدم على رمضان) أى بحديث أبى هريرة رضى الله عنه « لاتتقدموا على رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » إنما هو (بصوم رمضان) لما سنذكر . وهو (لايوجد بكل صوم بخلاف يوم العيد لأن المنهى عنه وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى يلازم كل صوم) فإن قيل : فعلى هذا كان الواجب أن لايكون صوم واجب آخر مكروها أجاب بقوله (والكراهية ههنا لصورة النهى) قال فى النهاية : إلا أنا أثبتنا الكراهة لتناول عموم نفى حديث آخر . وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لايصام اليوم الذى يشك فيه » الحديث . وقال غيره من الشارحين : لصورة النهى لا لحقيقة النهى . لأن النهى ورد فى التقدم بصوم رمضان إلا أنه لما كان مثل صوم رمضان فى الفرضية أثبتنا فيه نوع كراهة . (والثالث : أن ينوى التطوّع وهو غير مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام « إلا تطوّعا » . (وهو) بإطلاقه (حجة على الشافعى فى قوله يكره على سبيل الابتداء) بأن لايكون موافقا لصوم كان يصومه فى ذلك اليوم . واستدل على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام « لاتتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين إلا أن يكون صوما يصومه رجل فليصم ذلك الصوم » وهذا نص على الجواز بناء . وأجاب المصنف بقوله (والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام « لاتتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » الحديث التقدم بصوم رمضان لأنه يؤديه قبل أوانه) وفى ذلك تقديم الحكم على السبب وهو باطل . والدليل على ذلك أن ماقبل الشهر وقت للتطوع لا لصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوّع . فإن قيل : صوم رمضان هو مايقع فيه فكيف يتصور التقدم فيه . أجيب : بأن معناه أن ينوى الفرض قبل الشهر . وهذا كما يقال

(قوله قال فى النهاية إلا أنا أثبتنا الكراهة لتناول عموم نفى حديث آخر) أقول : فيه بحث (قال المصنف : التقدم بصوم رمضان الخ) أقول قال تاج الشريعة فى شرح الهداية ، لأن التقدم على الشىء بالشىء إنما يكون من جنس ذلك الشىء ، فيكون التقدم على رمضان بصوم رمضان ، والمراد بالتقدم القصد والنية ولأنه لايمكن لهم غير ذلك . فإن قلت : أى فائدة فى تخصيص يوم أو يومين والحكم ثابت فى الزيادة كذلك ؟ قلت : يوم ويومان قليل وما زاد عليه كثير ، وإن القليل عفو كما فى كثير من الأحكام فنفى هذا التوهم اه .قوله إنما يكون من جنس ذلك الشىء ممنوع ، قال الله تعالى ـ فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ـ ولو سلم فالصوم جنس واحد ، والفرضية والنفلية ليست فصلا منوعا كما صرح به الشيخ أكمل الدين فى الدرس السابق بخلاف الصلاة (قوله والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر وقت للتطوع لالصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع)

ثم إن وافق صوما كان يصومه فالصوم أفضل بالإجماع : وكذا إذا صام ثلاثة أيام من آخر الشهر فصاعدا ، وإن أفرده فقد قيل : الفطر أفضل احترازا عن ظاهر النهى وقد قيل : الصوم أفضل اقتداء بعلىّ وعائشة رضى الله عنهما فإنهما كانا يصومانه ، والمختار أن يصوم المفتى بنفسه أخذا بالاحتياط . ويفتى العامة بالتلوّم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار نفيا للتهمة . والرابع : أن يضجع فى أصل النية بأن ينوى أن يصوم غدا إن كان من

عن الكامل ولا يكون كالصلاة فى الأرض المغصوبة ، بل دون ذلك على ماحققناه آنفا (قوله وقد قيل الصوم أفضل اقتداء بعائشة وعلىّ رضى الله عنهما فإنهما كانا يصومانه) قال فى شرح الكنز لا دلالة فيه لأنهما كانا يصومانه بنية رمضان ، وقال فى الغاية ردا على صاحب الهداية إن مذهب علىّ رضى الله عنه خلاف ذلك ، ولعل المصنف ينازع فيما ذكره شارح الكنز . لأن المنقول من قول عائشة رضى الله عنها فى صومها لأن أصوم يوما من شعبان أحبّ إلىّ من أن أفطر يوما من رمضان . فهذا الكلام يفيد أنها تصومه على أنه يوم من شعبان كى لاتقع فى إفطار يوم من رمضان ، ويبعد أن تقصد به رمضان بعد حكمها بأنه من شعبان ؛ وكونه من رمضان احتمال ، والأولى فى التمسك على الأفضلية حديث السرر فإنه يفيد بعد الجمع الذى وجب على ماقدمناه الاستحباب لا الإباحة ، لكن بشرط أن لايكون سببا للمفسدة فى الاعتقاد ، فلذا كان المختار أن يصوم المفتى بنفسه أخذا بالاحتياط . ويفتى العامة بالتلوّم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار حسما لمادة اعتقاد الزيادة ، ويصوم فيه المفتى سرا لئلا يتهم بالعصيان فإنه أفتاهم بالإفطار بعد التلوّم لحديث العصيان وهو مشتهر بين العوام ، فإذا خالف إلى الصوم اتهموه بالمعصية ، وقصة أبى يوسف صريحة فى أن من صامه من الخاصة لايظهره للعامة وهى ما حكاه أسد بن عمرو ، قال : أتيت باب الرشيد فأقبل أبو يوسف القاضى وعليه عمامة سوداء ومدرعة سوداء وخفّ أسود وراكب على فرس أسود ، وما عليه شىء من البياض إلا لحيته البيضاء ، وهو يوم شك فأفتى الناس بالفطر ،

مثلا : قدم صلاة الظهر على وقتها . فإن معناه نواها قبل دخول وقتها . فإن قيل : فما فائدة قوله عليه الصلاة والسلام « يوم أو يومين » وحكم الأكثر من ذلك كذلك . أجيب بأن يوما ويومين ما وصل إلى حدّ الكثرة فيجوز أن يتوهم بأن القليل معفو فيجوز كما فى كثير من الأحكام فنفى ذلك . وقوله (ثم إن وافق صوما) ظاهر . وقوله (وإن أفرده) يعنى لم يوافق صوما يصومه قال محمد بن سلمة (الفطر أفضل احترازا عن ظاهر النهى) وقال نصير بن يحيى : (الصوم أفضل اقتداء بعلى وعائشة رضى الله عنهما فإنهما كانا يصومانه) ويقولان : لأن نصوم يوما من شعبان أحبّ إلينا أن نفطر يوما من رمضان (والمختار أن يصوم المفتى بنفسه) احتياطا عن وقوع الفطر فى رمضان (ويفتى العامة بالتلوّم) أى بالانتظار (إلى وقت الزوال ثم بالإفطار نفيا للتهمة) أى تهمة الروافض ذكر فى الفوائد الظهيرية ، لاخلاف بين أهل السنة والجماعة أنه لايصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان عن رمضان . وقال الروافض : يجب أن يصام يوم الشك عن رمضان ، وقيل : معناه لو أفتى العادة بأداء النفل فيه عسى أن يقع عندهم أنه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث نهى عن صوم يوم الشك ، وهو أطلقه فيفتيهم بالإفطار بعد التلوّم نفيا لهذه التهمة (والرابع : أن يضجع فى أصل النية) التضجيع فى النية الترديد فيها ،

أقول : فيه بحث ، ولم لايكفى الاتحاد الجنسى فى صحة إطلاق التقدم (قوله أجيب بأن يوما ويومين الخ) أقول : ويجوز أن يجاب بأن المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين لعلم حساب النجوم وغيرهم من عوام المتقشفة ، وقد شاهدناه فى أتباع الشيخ ابن الوفاء ببلد تنا قسطنطينية حماها الله عن البلية (قال المصنف : ويفتى العادة بالتلوم إلى وقت الزوال) أقول : مشى على ما وقع فى المختصر ،

رمضان ولا يصومه إن كان من شعبان . وفى هذا الوجه لايصير صائما لأنه لم يقطع عزيمته فصار كما إذا نوى أنه إن وجد غدا غداء يفطر . وإن لم يجد يصوم . والخامس : أن يضجع فى وصف النية بأن ينوى إن كان غدا من رمضان يصوم عنه ، وإن كان من شعبان فعن واجب آخر ، وهذا مكروه لتردده بين أمرين مكروهين . ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزأه لعدم التردد فى أصل النية ، وإن ظهر أنه من شعبان لايجزيه عن واجب آخر لأن الجهة لم تثبت للتردد فيها ، وأصل النية لايكفيه لكنه يكون تطوعا غير مضمون بالقضاء لشروعه فيه مسقطا . وإن نوى عن رمضان إن كان غدا منه وعن التطوع إن كان من شعبان يكره لأنه ناو للفرض من وجه . ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزأه عنه لما مر ، وإن ظهر أنه من شعبان جاز عن نفله لأنه يتأدى بأصل النية ، ولو أفسده يجب أن لا يقضيه لدخول الإسقاط فى عزيمته من وجه قال (ومن رأى هلال رمضان وحده صام وإن لم يقبل

فقلت له : أمفطر أنت ؟ فقال : ادن إلى . فدنوت منه فقال فى أذنى : أنا صائم ، وقوله المفتى ليس بقيد بل كل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع فى النية وملاحظة كونه عن الفرض إن كان غدا من رمضان (قوله أجزأه لعدم التردد فى أصل النية) وعن بعض المشايخ : لايجزيه عن رمضان . روى ذلك عن محمد ، وأصله ما ذهب إليه محمد من أنه إذا كبر ينوى الظهر والعصر ، على قول أبى يوسف يصير شارعا فى الظهر ، وعلى قول محمد لايصير شارعا فى الصلاة أصلا لكن المسطور فى غير موضع لو نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند أبى يوسف لأنه أقوى ، وعند محمد عن التطوع لأن النيتين تدافعتا فبقى مطلق النية فيقع عن التطوع ، ولأبى يوسف ماقلنا ، ولأن نية التطوع للمتطوع غير محتاج إليها فلغت وتعينت نية القضاء

وكلامه ظاهر . (والخامس : أن يضجع فى وصف النية) وقوله (بين أمرين مكروهين) وهما صوم رمضان وواجب آخر فى هذا اليوم ، إلا أن كراهة أحدهما وهو نية صوم رمضان أشد من الآخر . وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر وقوله (لشروعه فيه مسقطا)) يعنى لا ملتزما لأن الكلام فيما إذا نوى عن واجب آخر على تقدير وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطا للواجب عن ذمته . وكذا قوله (وإن نوى عن رمضان) ظاهر . قوله (لما مر) إشارة إلى قوله لعدم التردد فى أصل النية وقوله (ومن رأى هلال رمضان وحده) ظاهر . وهل يقبلها أو لا لم يذكره ، فإن كانت السماء مصحية وهو من المصر لم يقبل الإمام شهادته لأنه اجتمع مايوجب القبول وهو العدالة والإسلام ، وما يوجب الرد ، وهو مخالفة الظاهر فترجح جانب الرد لأن الفطر من كل وجه جائز بعذر كما فى المريض والمسافر ، وصوم رمضان قبل رمضان لايجوز بعذر من الأعذار فكان المصير إلى مالايجوز بعذر أولى وقيد بقوله : والسماء مصحية وهو من المصر لأنها إذا كانت متغيمة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على مايذكر

وإلا فكان ينبغى أن يقول إلى نصف النهار ، ويجوز أن يكون المراد ما فى الكتاب قرب وقت الزوال على حذف المضاف (قال المصنف : ومن رأى هلال رمضان) أقول : قال فى النهاية وفى البدائع : إذ رأى الهلال وحده ورد الإمام شهادته قال المحققون من مشايخنا : لارواية فى وجوب الصوم عليه ، وإنما الرواية أنه يصوم وهو محمول على الندب احتياطا . قلت : قال فى التحفة : يجب عليه ، وفى المبسوط عليه صومه وبعد منع الوجوب ظاهر اه . ونحن نقول ، والمختار عند المصنف الوجوب لقوله فى دليل الشافعى وحكما لوجوب الصوم عليه ولم ينتقض ، وقوله لأن الوجوب عليه للاحتياط (قوله وهل يقبلها أولا لم يذكره الخ) أقول : وفيه بحث ، فإنه يذكره عقيب هذا الكلام بأبسط وجه وأبينه (قوله لأنها إذا كانت متغيمة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر) أقول : على ما ذكره الطحاوى وهو

الإمام شهادته) لقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته » وقد رأى ظاهرا وإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة . وقال الشافعي : عليه الكفارة إن أفطر بالوقاع لأنه أفطر في رمضان حقيقة لتيقنه به وحكما لوجوب الصوم عليه ولنا أن القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط ، فأورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ، ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه ؛

فيقع عن القضاء ، وهذا يقتضي أن يقع عن رمضان عند محمد ، لأن التدافع لما أوجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع ، وجب أن يقع عن رمضان لتأدّيه بمطلق النية . ونظيره من الفروع المنقولة أيضا لو نوى قضاء رمضان ، وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا ، وهو قول أبي يوسف . وفي القياس وهو قول محمد : يكون تطوعا لتدافع النيتين فصار كأنه صام مطلقا . وجه الاستحسان أن القضاء أقوى لأنه حق الله تعالى وكفارة الظهار فيه حق له فيترجح القضاء . ولو نذر صوم يوم بعينه فنوى النذر وكفارة اليمين يقع عن النذر عند محمد . وفي هذه كلها ما ذكرناه من عدم بطلان مطلق النية عنده وصحة النذر لأنه نفل في حد ذاته ؛ وهذا يقتضي أنه فرق بين الصوم والصلاة . فإنه لو بقي أصل النية في نية الظهر والعصر لكان شارعا في صلاة نفل ، وهو يمنعه على ماعرف في كتاب الصلاة من أنه إذا بطل وصف الفرضية لايبقى أصل الصلاة عند محمد خلافا لأبي حنيفة وأبي يوسف ، وهو مطالب بالفرق أو يجعل ماذكرنا عنه في الصوم رواية توافق قولهما في الصلاة والله سبحانه أعلم (قوله وقد رأى ظاهرا) فصار شاهدا للشهر ، وقد قال الله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه - ولا فرق بين كون هذا الرجل من عرض الناس أو كان الإمام فلا ينبغي للإمام إذا رآه وحده أن يأمر الناس بالصوم . وكذا الفطر بل حكمه حكم غيره (قوله وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات) لأنها التحقت بالعقوبات بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطئ (قوله اختلف المشايخ فيه) والصحيح أنه لا كفارة : لأن الشبهة قائمة قبل رد شهادته ،

(ولنا أن القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط) فإنها يطلق القضاء بردّها شرعا كما في شهادة الفاسق . وهي ههنا متمكنة لأنه لما ساوى غيره في المنظر ظاهرا والنظر وحدّة البصر ودقة المرئي وبعد المسافة فالظاهر عدم اختصاصه بالرؤية من بين سائر الناس ؛ ويكون غالط فيورث شبهة عدم الرؤية (وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات) لأن جهة العقوبة فيها راجحة ، ولهذا يجرى فيها التداخل ولا تجب على المعذور والخاطئ على ماعرف في الأصول (ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه) أي في وجوب الكفارة فمن نظر إلى أن المورث للشبهة وهو المذكور في الكتاب رد القاضي شهادته ، قال : بوجوب الكفارة قبل الرد لانتفاء مايورثها وتحقق الرمضانية لتيقنه بالرؤية ، ومن نظر إلى أن يوم الصوم يوم يصوم الناس فيه لقوله صلى الله عليه وسلم « صومكم يوم تصومون » الحديث وليس مانحن فيه من اليوم يوما يصوم الناس فيه لأنه لايلزمهم صوم هذا اليوم لا أداء ولا قضاء ؛ فكان يوم الفطر في حق الناس كافة لعدم التجزئ ، وهذا يقتضي أن لايجب عليه الصوم

خلاف ظاهر الرواية (قوله ولنا أن القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فإنها يطلق القضاء بردها شرعا كما في شهادة الفاسق وهي ههنا متمكنة) أقول : الضمير في قوله فإنها راجع إلى التهمة في قوله وهو تهمة الغلط ، والضمير في قوله بردها راجع إلى الشهادة في قوله رد شهادته ، وقوله وهي راجع إلى التهمة المذكورة (قوله ولهذا يجرى فيها التداخل) قال في التلويح : حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه إلا كفارة واحدة ، وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ (قوله ولا تجب على المعذور والخاطئ) أقول : بل على المتعمد المتكامل جنايته فاعتبر في سببها كمال الجناية فتكون عقوبة فافهم ، والخاطئ كأن سبق الماء حلقه في المضمضة (قوله فكان يوم الفطر في حق الناس كافة) أقول : يعني حكما (قال المصنف : لقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته ») أقول : ولعل الأظهر الاستدلال بقوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر

ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوما لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط . والاحتياط[١] بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده . قال (وإذا كان بالسماء علة قبل الإمام شهادة الواحد العدل[٢] في رؤية الهلال[٣] رجلا كان أو امرأة حرا كان أو عبدا) لأنه أمر ديني . فأشبه رواية الأخبار ولهذا لايختص بلفظ الشهادة . وتشترط العدالة لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول . وتأويل قول الطحاوي عدلا كان أو غير عدل أن يكون مستورا[٤] والعلة غيم أو غبار أو نحوه . وفي إطلاق جواب الكتاب

روى أبو داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون » فقام دليلا مانعا من وجوب الكفارة فيما إذا أفطر الرائي وحده لأن المعنى الذي به تستقيم الأخبار أن الصوم المفروض يوم يصوم الناس . والفطر المفروض يوم يفطر الناس . أعني بقيد العموم (قوله اعتبارا للحقيقة التي عنده) فالحاصل أن رؤيته موجبة عليه الصوم . وعدم صوم الناس المتفرع عن تكذيب الشرع إياه قام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر لحكم النص من الصوم يوم يصوم الناس . وعدم فطر الناس اليوم الحادي والثلاثين من صومه موجب للصوم عليه بذلك النص أيضا . والحقيقة التي عنده وهو شهود الشهر . وكونه لايكون أكثر من ثلاثين بالنص شبهة فيه مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر . وعلى هذا لو قبل الإمام شهادته وهو فاسق وأمر الناس بالصوم فأفطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة . وبه قال عامة المشايخ . خلافا للفقيه أبي جعفر لأنه يوم صوم الناس . فلو كان عدلا ينبغي أن لايكون في وجوب الكفارة خلاف لأن وجه النفي كونه ممن لايجوز القضاء بشهادته وهو منتف هنا (قوله لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أي في التي يتيسر تلقيها من العدول كروايات الأخبار . بخلاف الأخبار بطهارة الماء ونجاسته ونحوه . حيث يتحرى في خبر الفاسق فيه لأنه قد لايقدر على تلقيها من جهة العدول إذ قد لايطلع على الحال في ذلك الأمر الخاص عدل مع أنه لم يقبل خبر الفاسق بمفرده . بل مع الاجتهاد في صدقه . ولا يعسر في هلال رمضان ذلك لأن المسلمين عامتهم متوجهون إلى طلبه في عدولهم كثرة فلم تمس الحاجة إلى قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد فيه (قوله وتأويل قول الطحاوي الخ) المراد أن بهذا التأويل يرجع قوله إلى إحدى الروايتين في المذهب لا أنه

ولكن لما لم يكن يوم فطر في حقه حقيقة . وعارضه نص آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته » أورث شبهة الإباحة فيما يدرأ بالشبهات قال : بعدم وجوبها (ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوما لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط) لجواز وقوع الغلط ، كما روى أن عمر رضي الله عنه خرج في الناس يتفقدون الهلال فقال واحد : الهلال يا أمير المؤمنين . فأمر عمر رضي الله عنه أن يمسح وجهه بالماء ثم قال له : أين الهلال ؟ قال : فقدته . فقال عمر رضي الله عنه : لعل شعرة من شعرات حاجبك قامت فحسبتها هلالا (والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر) يعني بعد الثلاثين (لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده) وعملا بقوله عليه الصلاة والسلام « وفطركم يوم تفطرون » قال : (وإذا كان بالسماء علة قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال الخ) كلامه ظاهر وإنما قال (غير مقبول) ولم يقل مردود ، لأن حكمه التوقف قال الله تعالى ـ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ـ وقوله (وفي إطلاق جواب الكتاب) يعني القدوري وهو قوله قبل الإمام شهادة الواحد العدل

فليعمد ـ (قوله لأن الوجوب عليه للاحتياط) أقول : يعني لا للتيقن بأن رآه (قوله وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم « وفطركم يوم تفطرون ») أقول : فيه شيء (قال المصنف : لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أقول : التقريب ليس بتام . إذ ليس في التعليل

يدخل المحدود فى القذف بعد ماتاب وهو ظاهر الرواية لأنه خبر دينى . وعن أبى حنيفة رحمه الله : أنها لاتقبل لأنها شهادة من وجه ، وكان الشافعى فى أحد قوليه يشترط المثنى والحجة عليه ماذكرنا . وقد صح أن النبى صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد فى رؤية هلال رمضان ثم إذا قبل الإمام شهادة الواحد وصاموا ثلاثين يوما لايفطرون ، فيما روى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله للاحتياط . ولأن الفطر

يرتفع به الخلاف فإن المراد بالعدل فى ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وأن الحكم بقوله فرع ثبوتها . ولا ثبوت فى المستور . وفى رواية الحسن وهى المذكورة : تقبل شهادة المستور وبه أخذ الحلوانى فصار بهذا التأويل أن الخلاف المتحقق فى المذهب هو اشتراط ظهور العدالة أو الاكتفاء بالستر . هذا وتقبل فيه شهادة الواحد على شهادة الواحد أما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا . وعلى هذا تفرع مالو شهدوا فى تاسع عشرى رمضان أنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم إن كانوا فى هذا المصر لاتقبل شهادتهم ، لأنهم تركوا الحسبة وإن جاءوا من خارج قبلت (قوله والحجة عليه ماذكرنا) من أنه أمر دينى (قوله وقد صح الخ) يعنى به ماقدمناه من رواية أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنى رأيت الهلال ، فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال : نعم . قال : أتشهد أن محمدا رسول الله قال ؟ : نعم . قال : يابلال أذن فى الناس فليصوموا » . وهذا الحديث قد يتمسك به لرواية النوادر فى قبول المستور . لكن الحق أن لايتمسك به بالنسبة إلى هذا الزمان لأن ذكره الإسلام بحضرته عليه الصلاة والسلام حين سأله عن الشهادتين إن كان هذا أول إسلامه فلا شك فى ثبوت عدالته ، لأن الكافر إذا أسلم أسلم عدلا إلا أن يظهر خلافه منه . وإن كان إخبارا عن حاله السابق فكذلك لأن عدالته قد ثبتت بإسلامه فيجب الحكم ببقائها مالم يظهر الخلاف ، ولم يكن الفسق غالبا على أهل الإسلام فى زمانه عليه الصلاة والسلام ، فتعارض الغلبة ذلك الأصل فيجب التوقف إلى ظهورها (قوله ثم إذا قبل الإمام الخ) هكذا الرواية على الإطلاق سواء قبله لغيم أو فى صحو وهو ممن يرى ذلك . ولا يخفى أن المراد ما إذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين ، ثم خص قول أبى حنيفة . وفى الخلاصة والكافى والفتاوى أضافوا معه أبا يوسف ، ومنهم من استحسن ذلك فى قبوله فى صحو ، وفى قبوله لغيم أخذ بقول محمد ، فأما لو صاموا بشهادة رجلين فإنهم يفطرون إذا صاموا ثلاثين ولم يروا ، ذكره فى التجريد . وعن القاضى أبى على

(يدخل المحدود فى القذف بعد التوبة وهو ظاهر الرواية لأنه خبر) أى ليس بشهادة ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة (وعن أبى حنيفة : أنها لاتقبل لأنها شهادة من وجه) دون وجه من حيث أن وجوب العمل به إنما كان بعد قضاء القاضى ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة (وكان الشافعى فى أحد قوليه يشترط المثنى والحجة عليه ماذكرنا) يعنى قوله لأنه أمر دينى (وقد صح أن النبى صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد فى هلال رمضان) قال ابن عباس جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنى رأيت الهلال يعنى هلال رمضان فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ، قال : نعم . قال : أتشهد أن محمدا رسول الله ، قال : نعم . قال : يا بلال أذن فى الناس فليصوموا غدا » وفيه دليل على قبول خبر الواحد كما ترى . وقوله (وصاموا ثلاثين يوما) يعنى ولم يروا الهلال (لا يفطرون) ومبنى ما روى عن محمد ماتقرر أن الشىء قد يثبت ضمنا ، وإن لم يثبت

ما يدل على عدم اعتبار قول المستور فتأمل (قوله ومن حيث اشتراط العدالة) أقول : فيه شىء .

لايثبت بشهادة الواحد . وعن محمد أنهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية بشهادة الواحد ، وإن كان لايثبت بها ابتداء كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة . قال (وإذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير يقع العلم[1] بخبرهم) لأن التفرد بالرؤية فى مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا ، بخلاف ما إذا كان بالسماء علة لأنه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر . ثم قيل فى حد الكثير أهل المحلة . وعن أبى يوسف رحمه الله خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة

السغدى لايفطرون . وهكذا فى مجموع النوازل وصحح الأول فى الخلاصة . ولو قال قائل : إن قبلها فى الصحو لايفطرون أو فى غيم أفطروا لتحقق زيادة القوة فى الثبوت فى الثانى والاشتراك فى عدم الثبوت أصلا فى الأول فصار كالواحد لم يبعد (قوله بشهادة الواحد) متصل بثبوت الرمضانية لا بثبوت الفطر فهو معنى ما أجاب به محمد ابن سماعة حين قال له : يثبت الفطر بشهادة الواحد فقال : لا بل بحكم الواحد بثبوت رمضان فإنه لما حكم الحاكم بثبوته . وأمر الناس بالصوم فبالضرورة يثبت الفطر بعد ثلاثين يوما (قوله كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة) فإنه تقبل شهادتها على النسب فيثبت به مع المؤيد عنده وعندهما مطلقا . ثم يثبت استحقاق الإرث بناء على ثبوت النسب . وإن كان لايثبت الإرث ابتداء بشهادتها وحدها .

[فرع] إذا صام أهل مصر رمضان على غير رؤية بل بإكمال شعبان ثمانية وعشرين يوما ، ثم رأوا هلال شوال إن كانوا أكملوا عدة شعبان عن رؤية هلاله إذا لم يروا هلال رمضان قضوا يوما واحدا حملا على نقصان شعبان ، غير أنه اتفق أنهم لم يروا ليلة الثلاثين . وإن أكملوا عدة شعبان عن غير رؤية قضوا يومين احتياطا لاحتمال نقصان شعبان مع ما قبله فإنهم لما لم يروا هلال شعبان كانوا بالضرورة مكملين رجب (قوله يوهم الغلط) الأولى أن يقال ظاهر فى الغلط فإن مجرد الوهم متحقق فى البينات الموجبة للحكم . ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجه هو إليه مع فرض عدم المانع وسلامة الأبصار . وإن تفاوتت الأبصار فى الحدة ظاهر فى غلطه كتفرد ناقل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له فى السماع . فإنها ترد وإن كان ثقة مع أن التفاوت فى حدة السمع أيضا واقع كما هو فى الإبصار مع أنه لانسبة لمشاركيه فى السماع بمشاركيه فى التراثى كثرة ، والزيادة المقبولة ماعلم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد . وقوله : لأن التفرد لايريد تفرد الواحد وإلا لأفاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق . ثم عن أبى يوسف : أن الذين يوجب خبرهم الحكم فى خصوص هذه الحالة خمسون اعتبارا بالقسامة . وعن خلف خمسمائة ببلخ قليل ، فببخارى لاتكون أدنى من بلخ فلذا قال البقالى : الألف ببخارى قليل ، والحق ما روى عن محمد وأبى يوسف أيضا أن العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب ، وهلال الفطر

ابتداء كبيع الطريق والشرب . وقوله (كاستحقاق الإرث بناء على النسب) إنما يصح على قولهما دون قول أبى حنيفة رحمهم الله . وقوله (وإذا لم تكن بالسماء علة) ظاهر .

ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر . وذكر الطحاوى أنه تقبل شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع ، وإليه الإشارة فى كتاب الاستحسان ، وكذا إذا كان على مكان مرتفع فى المصر . قال (ومن رأى هلال الفطر وحده لم يفطر) احتياطا ، وفى الصوم الاحتياط فى الإيجاب . قال (وإذا كان بالسماء علة لم يقبل فى هلال الفطر إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين) لأنه تعلق به نفع العبد وهو الفطر فأشبه سائر حقوقه ، والأضحى كالفطر فى هذا فى ظاهر الرواية وهو الأصح . خلافا لما روى عن أبى حنيفة رحمه الله : أنه كهلال رمضان لأنه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الأضاحى

فى الصحو كرمضان وفى غيره بخلاف فلا يثبت إلا باثنين ورجل وامرأتين (قوله ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) يعنى فى ظاهر الرواية وما عن الطحاوى من الفرق خلاف ظاهر الرواية . وكذا مايشير إليه كتاب الاستحسان حيث قال : فإن كان الذى يشهد بذلك فى المصر ولا علة فى السماء لم تقبل شهادته لأن الذى يقع فى القلب من ذلك أنه باطل . فإن القيود المذكورة تفيد بمفهوماتها المخالفة الجواز عند عدمها .(قوله لم يفطر) قيل : معنى قول أبى حنيفة لايفطر لا يأكل ولا يشرب . ولكن لاينوى الصوم والتقرب إلى الله تعالى لأنه يوم عيد فى حقه للحقيقة التى عنده . ولا يخفى أن التعليل بالاحتياط ينافى تأويل قوله بذلك . وقيل : إن أيقن أفطر ويأكل سرا وعلى القول بأنه لايفطر لو أفطر يقضى . ثم منهم من قال : لاكفارة عليه بلا خلاف . ومنهم من حكى فى لزومها الخلاف بعد رد شهادته وقبله ، والصحيح عدم لزومها فيهما ، ولو شهد هذا الرجل عند صديق له فأكل لاكفارة عليه ، وإن كان صدقه (قوله فأشبه سائر حقوقه) وعن هذا شرط العدد والحرية فى الرائى . وأما لفظة الشهادة ففى فتاوى قاضيخان : ينبغى أن تشترط كما تشترط الحرية والعدد ، وأما الدعوى فينبغى أن لاتشترط كما فى عتق الأمة وطلاق الحرة عند الكل . وعتق العبد فى قول أبى يوسف ومحمد ، وأما على قياس قول أبى حنيفة : فينبغى أن تشترط الدعوى فى هلال الفطر وهلال رمضان اهـ . وعلى هذا لما ذكروا من أن من رأى هلال رمضان فى الرستاق وليس هناك وال ولا قاض ، فإن كان ثقة يصوم الناس بقوله . وفى الفطر إن أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا يكون الثبوت فيه بلا دعوى . وحكم للضرورة . أرأيت لو لم ينصب فى الدنيا إمام ولا قاض حتى عصوا بذلك أما كان يصام بالرؤية فهذا الحكم فى محال وجوده (قوله لأنه تعلق به نفع العباد) تعليل لظاهر الرواية . وفى التحفة رجح رواية النوادر فقال : والصحيح أنه يقبل فيه

وقوله (ولا فرق بين أهل المصر) أى لافرق فى عدم القبول إذا لم يكن بالسماء علة بين أهل المصر (ومن ورد من خارج المصر وذكر الطحاوى : أنه تقبل شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع وإليه) أى إلى ماذكره الطحاوى (الإشارة فى كتاب الاستحسان) ولفظه : فإن كان الذى شهد بذلك فى المصر ولا علة فى السماء لم تقبل شهادته . ووجه الإشارة أن التقييد فى الرواية يدل على نفى ماعداه فكان تخصيصه بالمصر ، ونفى العلة فى عدم قبول الشهادة دليلا على قبولها إذا كان الشاهد خارج المصر أو كان فى السماء علة (وكذا إذا كان فى مكان مرتفع فى المصر) تقبل . وقوله (ومن رأى هلال الفطر) واضح . وكذا قوله (وإذا كان بالسماء علة) وقوله (وهو الأصح) احتراز عما روى فى النوادر عن أبى حنيفة : أنه كهلال رمضان لأنه تعلق به أمر دينى وهو ظهور وقت الحج . وقوله (لأنه تعلق به نفع العباد)

(قال المصنف : ولافرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) أقول : قال فى الكنز ، ولاعبرة لاختلاف المطالع . قال الزيلعى فى شرحه : والأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم ، إلى قوله : وهكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ . ونحن نقول جواب قصة كريب أنه لم يأت بلفظ الشهادة ، ولو سلم فهو واحد لايثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضى ، وتفصيله فى شرح ابن الهمام

(وإن لم يكن بالسماء علة لم يقبل إلا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم) كما ذكرنا . قال (ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثانى إلى غروب الشمس) لقوله تعالى ـ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض ـ إلى أن قال ـ ثم أتموا الصيام إلى الليل ـ والخيطان بياض النهار وسوادالليل (والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهارا مع النية) لأنه فى حقيقة اللغة : هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع لورود الاستعمال فيه إلا أنه زيد عليه النية فى الشرع لتتميز بها العبادة من العادة ، واختص بالنهار لما تلونا ، ولأنه لما تعذر الوصال كان تعيين النهار أولى ليكون على خلاف العادة ، وعليه مبنى العبادة ، والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الأداء فى حق النساء.

شهادة الواحد لأن هذا من باب الخبر فإنه يلزم المخبر أولا ثم يتعدى منه إلى غيره اه . وأيضا فإنه يتعلق به أمر دينى وهو وجوب الأضحية وهو حق الله تعالى ، فصار كهلال رمضان فى تعلق حق الله به فيقبل فى الغيم الواحد العدل ، ولا يقبل فى الصحو إلا التواتر (قوله والصوم هو الإمساك الخ) نقض طرده بإمساك الحائض والنفساء لذلك ، فإنه يصدق عليه ولا يصدق المحدود ، وبمن أمسك من طلوع الشمس كذلك بعد ما أكل بعد الفجر بناء على أن النهار اسم لما من طلوع الشمس إلى الغروب . وعكسه بأكل الناسى فإنه يصدق معه المحدود . وهو الصوم الشرعى ولا يصدق الحد وهذا فساد العكس . وجعل فى النهاية إمساك الحائض والنفساء مفسدا للعكس ، وجعل أكل الناسى مفسدا للطرد والتحقيق ما أسمعتك . وأجيب : بأن الإمساك موجود مع أكل الناسى . فإن الشرع اعتبر أكله عدما والمراد من النهار اليوم فى لسان الفقهاء . وبالحيض والنفاس خرجت عن الأهلية للصوم شرعا ، ولا يخفى ما فى هذه الأجوبة من العناية ، والحد الصحيح إمساك عن المفطرات منوى لله تعالى بإذنه فى وقته وماقدمناه فى أول الباب معناه وهو تفصيل هذا .

دليل الأصح . وقوله (وإن لم يكن بالسماء علة) يعنى فى هلال الفطر . وقوله (كما ذكرنا) إشارة إلى قوله لأن التفرد بالرؤية فى مثل هذه الحالة الخ . وقوله(ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثانى) قيل العبرة لأول طلوعه وقيل لاستنارته وانتشاره ، قال شمس الأئمة الحلوانى : الأول أحوط ، والثانى : أرفق . وقوله (والخيطان) يعنى أن الخيط الأبيض هو أول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير : أى المنتشر المعترض فى الأفق كالخيط الممدود . والخيط الأسود مايمتد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذنب السرحان شبها بخيطين أبيض وأسود وموضعه علم البيان ، واكتفى ببيان الخيط الأبيض بقوله ـ من الفجر ـ عن بيان الأسود . لأن البيان فى أحدهما بيان فى الآخر . وقوله (والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهارا مع النية) قيل : هو منقوض طردا وعكسا ، أما عكسا فبأكل الناسى فإن صومه باق والإمساك فائت ، وأما طردا فبمن أكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لما أن النهار اسم لزمان هو مع الشمس . وكذلك فى الحائض والنفساء فإن هذا المجموع موجود والصوم فائت . وأجيب عن الأول : بمنع فوت الإمساك لأن المراد به الإمساك الشرعى وهو موجود . وعن الثانى : بأن المراد بالنهار النهار الشرعى ، وهو اليوم بالنص وهو قوله تعالى ـ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض ـ الآية . وعن الحائض بأن الحائض خرجت عن أهلية الأداء شرعا . وقوله (والطهارة عن الحيض والنفاس شرط) المراد بالطهارة منهما عدمهما لا أن يكون المراد بها الاغتسال .

فراجعه . وقال ابن الهمام : وجه عدم اعتبار الاختلاف عموم الخطاب فى قوله صوموا معلقا بمطلق الرؤية فى قوله لرؤيته ، وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيصدق مايتعلق به من عموم الحكم فيثبت الوجوب ، بخلاف الزوال وأخيه فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه فى خطاب من الشارع ، والله أعلم . اه . وفيه تأمل .

(باب مايوجب القضاء والكفارة)

قال (وإذا أكل الصائم أو شرب أو جامع نهارا ناسيا لم يفطر) والقياس أن يفطر ، وهو قول مالك لوجود مايضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا فى الصلاة ، وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام « للذى أكل وشرب ناسيا تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك »

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

(قوله ناسيا لم يفطر) إلا فيما إذا أكل ناسيا فقيل له : أنت صائم فلم يتذكر واستمر ثم تذكر ، فإنه يفطر عند أبى حنيفة ، وأبى يوسف لأنه أخبر بأن الأكل حرام عليه وخبر الواحد حجة فى الديانات فكان يجب أن يلتفت إلى تأمل الحال ، وقال زفر والحسن : لا يفطر لأنه ناس (قوله فصار كالكلام ناسيا فى الصلاة) وكترك النية فيه وكالجماع فى الإحرام والاعتكاف ناسيا فإن ذلك كله يفسد مع النسيان (قوله وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام الخ) فى الصحيحين وغيرهما عن أبى هريرة رضى الله عنه « عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » وحمله على أن المراد بالصوم اللغوى فيكون أمرا بالإمساك بقية يومه كالحائض إذا طهرت فى أثناء اليوم ونحوه مدفوع أولا بأن الاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعى حيث أمكن فى لفظ الشارع واجب . فإن قيل : يجب ذلك للدليل على البطلان وهو القياس الذى ذكرناه . قلنا : حقيقة النص مقدم على القياس لو تم فكيف وهو لايتم ، فإنه لايلزم من البطلان مع النسيان فيما له هيئة مذكرة البطلان معه فيما لا مذكر فيه ، وهيئة الإحرام والاعتكاف والصلاة مذكرة فإنها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم ، والنسيان غالب للإنسان فلا يلزم من عدم عذره بالنسيان مع تلك عدم عذره به مع

(باب مايوجب القضاء والكفارة)

لما فرغ من بيان أنواع الصوم وتفسيره شرع فى بيان مايجب عند إبطاله لأنه أمر عارض على الصوم فناسب أن يذكر مؤخرا (وإذا أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا لم يفطر ، والقياس أن يفطر ، وهو قول مالك رحمه الله لوجود مايضاد الصوم) ووجود مضاد الشىء معدم له لاستحالة وجود الضدين معا (فصار كالكلام ناسيا فى الصلاة وجه الاستحسان « قوله صلى الله عليه وسلم للذى أكل وشرب ناسيا : تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك») قيل : هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تعالى ـ ثم أتموا الصيام ـ فإن الصيام إمساك وقد فات فالآية تدل على بطلانه لأن انتفاء ركن الشىء يستلزم انتفاءه لا محالة ، والحديث يدل على بقائه كما كان فيجب تركه . وأجيب بأن فى الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى ـ ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ـ فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل به . ويحمل قوله تعالى ـ أتموا الصيام ـ على حالة انتفاء الإتمام عمدا لأن الإتمام فعل اختيارى فيكون ضده المفوت له كذلك ، والنسيان ليس باختيارى فلا يفوته . فإن قيل : سلمنا ذلك

(باب مايوجب القضاء والكفارة)

(قوله وأجيب بأن فى الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى ـ ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا ـ الخ) أقول : فيه بحث (قوله ويحمل قوله تعالى ـ ثم أتموا الصيام ـ على حالة انتفاء الإتمام) أقول : فيه بحث (قوله والنسيان ليس باختيارى فلا يفوته) أقول : فيه بحث

وإذا ثبت هذا فى الأكل والشرب ثبت فى الوقاع للاستواء فى الركنية بخلاف الصلاة لأن هيئة الصلاة مذكرة فلا يغلب النسيان ولامذكر فى الصوم فيغلب. ولا فرق بين الفرض والنفل لأن النص لم يفصل ولو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلافا للشافعى رحمه الله ، فإنه يعتبره بالناسى . ولنا أنه لايغلب وجوده وعذر النسيان

الصوم ، وثانيا : بأن نفس اللفظ يدفعه وهو قوله « فليتم صومه » وصومه إنما كان الشرعى . فإتمام ذلك إنما يكون بالشرعى . وثالثا : بأن فى صحيح ابن حبان وسنن الدارقطنى « أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إنى كنت صائما فأكلت وشربت ناسيا فقال عليه الصلاة والسلام : أتم صومك فإن الله أطعمك وسقاك » وفى لفظ « ولا قضاء عليك » ورواه البزار بلفظ الجماعة وزاد فيه « ولا تفطر » . وفى صحيح ابن حبان أيضا عن أبى هريرة رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام قال : من أفطر فى رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة » ورواه الحاكم وصححه . قال البيهقى فى المعرفة : تفرد به الأنصارى عن محمد بن عمرو . وكلهم ثقات (قوله للاستواء فى الركنية) الركن واحد وهو الكف عن كل منها . فتساوت كلها فى أنها متعلق الركن لايفضل واحد منها على أخويه بشىء فى ذلك . فإذا ثبت فى فوات الكف عن بعضها ناسيا عذره بالنسيان وإبقاء صومه كان ثابتا أيضا فى فوات الكف ناسيا عن أخويه . يحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء . ثم علم ذلك الثبوت وإن لم يكن من أهل الاجتهاد . هذا ومن رأى صائما يأكل ناسيا إن رأى قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف المختار أنه يكره أن لايخبره . وإن كان بحال يضعف بالصوم . ولو أكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لايخبره . ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر إن نزع من ساعته لم يفطر وإن دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء . ثم قيل : لا كفارة عليه وقيل : هذا إذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل . فإن حرك نفسه بعده فعليه الكفارة . كما لو نزع ثم أدخل . ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزع فى الحال . فإن حرك نفسه بعده فهو على هذا نظيره ما لو أولج ثم قال لها : إن جامعتك فأنت طالق أو حرة إن نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لاتطلق ولا تعتق . وإن حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا بالحركة الثانية ، ويجب للأمة العقر ولا حدّ عليهما (قوله فإنه يعتبره بالناسى) بجامع أنه غير قاصد للجناية فيعذر بل هو أولى لأنه غير قاصد للشرب ولا للجناية . والناسى قاصد للشرب غير قاصد للجناية . ولقوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » الحديث . وقد تقدم فى الصلاة تخريجه والجواب عنه . وأما الجواب عن إلحاقه فما ذكره المصنف بقوله (ولنا أنه) أى عذر الخطأ والإكراه (لايغلب وجوده) أما الإكراه فظاهر . وكذا الخطأ إذ مع التذكر وعدم قصد الجناية الاحتراز عن الإفساد قائم بقدر الوسع . وقلما يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فإنه يكثر

لكن النص ورد فى الأكل والشرب على خلاف القياس ، فكيف تعدّى إلى الجماع ؟ أجاب بقوله (وإذا ثبت هذا فى الأكل والشرب ثبت فى الوقاع للاستواء فى الركنية) يعنى ثبت بالدلالة لا بالقياس لأن كلا منهما نظير للآخر فى كون الكفّ عن كل منهما ركنا فى باب الصوم . وقوله (بخلاف الصلاة) جواب عن قوله فصار كالكلام ناسيا فى الصلاة وهو واضح . وكذا قوله (ولا فرق بين الفرض والنفل) . وقوله (ولو كان مخطئا) بأن كان ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض فسبقه الماء فدخل حلقه (أو مكرها فعليه القضاء) عندنا (خلافا للشافعى فإنه يعتبره بالناسى) فإن الناسى قاصد الشرب دون الخاطئ . فإذا كان فعل القاصد معفوّا ففعل غير القاصد أولى (ولنا أنه لايغلب وجوده) أى الاعتبار فاسد لأنه على خلاف القياس . وكذا الإلحاق

غالب ولأن النسيان من قبل من له الحق والإكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض فى قضاء الصلاة . قال (فإن نام فاحتلم لم يفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم « ثلاث لايفطرن الصيام القئ والحجامة والاحتلام » ولأنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الإنزال عن شهوة بالمباشرة (وكذا إذا نظر إلى امرأة فأمنى) لما بينا فصار كالمتفكر إذا أمنى

معه الإفساد . ولا يلزم من كونه عذر فيما يكثر وجوده مثله فيما لايكثر ، ولأن الوصول إلى الجوف مع التذكر فى الخطأ ليس إلا لتقصيره فى الاحتراز فيناسب الفساد إذ فيه نوع إضافة إليه بخلاف النسيان . فإنه برمته مندفع إليه من قبل من الإمساك حقه تعالى وتقدس . فكان صاحب الحق هو المفوت لما يستحقه على الخاوص . ولذا أضافه عليه الصلاة والسلام إليه تعالى حيث قال « تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » وحقيقة هذا التعليل يقطع نسبته إلى المكلف فلا يكون ملزما عليه شيئا إذ لم يقع من جهته تفويت . فظهر ظهورا ساطعا عدم لزوم اعتبار الصوم قائما مع الخطأ والإكراه لاعتباره قائما مع النسيان ، وصارا مع الناسى كالمقيد مع المريض فى قضاء الصلاة التى صلياها قاعدين حيث يجب القضاء على المقيد لا المريض . وحكم النائم إذا صب فى حلقه مايفطر حكم المكره فيفطر . واعلم أن أبا حنيفة كان يقول أولا : فى المكره على الجماع : عليه القضاء والكفارة لأنه لايكون إلا بانتشار الآلة وذلك أمارة الاختيار ، ثم رجع وقال : لاكفارة عليه ، وهو قولهما لأن فساد الصوم يتحقق بالإيلاج وهو مكره فيه مع أنه ليس كل من انتشر آلته يجامع (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث لايفطرن الصيام ») رواه الترمذى « ثلاث لايفطرن الصائم : الحجامة ، والقئ ، والاحتلام » وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه وهو ضعيف ، وذكره البزار من حديث أخى عبد الرحمن وهو أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه مسندا . وضعفه أيضا أحمد كابن معين لسوء حفظه ، وإن كان رجلا صالحا . وقال النسائى : ليس بالقوى ، وأخرجه الدارقطنى بطريق آخر فيه هشام بن سعد عن زيد بن أسلم ، وهشام هذا ضعفه النسائى وأحمد وابن معين ولينه ابن عدى وقال : يكتب حديثه . وقال عبد الحق : يكتب حديثه ، ولا يحتج به . لكن قد احتج به مسلم ، واستشهد به البخارى . ورواه البزار أيضا من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ثلاث لايفطرن الصائم : القئ ، والحجامة ، والاحتلام » قال : وهذا من أحسنها إسنادا وأصحها اهـ . وفيه سليمان بن حبان قال ابن معين : صدوق وليس بحجة . وأخرجه الطبرانى من حديث ثوبان ، وقال : لايروى عن ثوبان إلا بهذا الإسناد ، تفرد به ابن وهب . فقد ظهر أن هذا الحديث يجب أن يرتقى إلى درجة الحسن لتعدد طرقه ، وضعف رواته إنما هو من قبل الحفظ لا العدالة فالتضافر دليل الإجادة فى خصوصه ، والمراد من القئ ماذرع الصائم على ماسيظهر (قوله وكذا إذا نظر إلى امرأة) بشهوة إلى وجهها أو فرجها كرر النظر أولا لايفطر إذا أنزل (لما بينا) أنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الإنزال عن مباشرة وهو حجة على مالك فى قوله :

بالدلالة لأنه ليس فى معنى النسيان . فإن النسيان غالب الوجود . والخطأ والإكراه ليسا كذلك (ولأن النسيان من قبل صاحب الحق) بخلاف غيره . (فيفترقان كالمقيد والمريض فى قضاء الصلاة) فإن المقيد إذا صلى قاعدا بعذر القيد قضى بخلاف المريض (فإن نام فاحتلم لم يفطر لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث لايفطرن الصيام : القئ ، والحجامة ، والاحتلام » ولأنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه) أما الأول فلعدم إيلاج الفرج فى الفرج وأما الثانى فلعدم الإنزال عن شهوة بالمباشرة ، أعنى بمس الرجل المرأة (وكذا إذا نظر إلى) وجه (امرأة) أو فرجها (فأمنى) أى أنزل المنى لايفطر (لما بينا) أنه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى (فصار كالمتفكر) فى امرأة

وكالمستمنى بالكف على ما قالوا (ولو ادّهن لم يفطر) لعدم المنافى (وكذا إذا احتجم) لهذا ولما روينا (ولو اكتحل لم يفطر) لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق والداخل من المسام لاينافى

إذا كرره فأنزل أفطر . وما روى عنه عليه الصلاة والسلام « لاتتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى » والمراد به الحل والحرمة . وليس يلزم من الحظر الإفطار بل إنما يتعلق بفوات الركن . وهو بالجماع لا بكل إنزال لعدم الفطر فيما إذا أنزل بالتفكر فى جمال امرأة فإنه لم يفطر . وغاية مايجب أن يعتبر معنى الجماع كالجماع ، وهو أيضا منتف لأنه الإنزال عن مباشرة لا مطلقا لما ذكرنا (قوله على ماقالوا) عادته فى مثله إفادة الضعف مع الخلاف . وعامة المشايخ على الإفطار . وقال المصنف فى التجنيس : أنه المختار كأنه اعتبرت المباشرة المأخوذة فى معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أولا بأن يراد مباشرة هى سبب الإنزال سواء كان ما بوشر مما يشتهى عادة أو لا . ولهذا أفطر بالإنزال فى فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة ، هذا ولا يحل الاستمناء بالكف ذكر المشايخ فيه أنه عليه الصلاة والسلام قال « ناكح اليد ملعون ، فإن غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لايعاقب » (قوله لهذا) أى عدم المنافى (ولما روينا) من حديث « ثلاث لايفطرن الصائم » ومذهب أحمد أن الحجامة تفطر لقوله عليه الصلاة والسلام « أفطر الحاجم والمحجوم » رواه الترمذى ، وهو معارض بما رويناه . وبما روى « أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم » رواه البخارى وغيره . وقيل لأنس : أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : لا إلا من أجل الضعف . رواه البخارى . وقال أنس : أول ماكرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبى طالب احتجم وهو صائم فمرّ به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أفطر هذا ثم رخص عليه الصلاة والسلام فى الحجامة بعد للصائم . وكان أنس يحتجم وهو صائم . رواه الدارقطنى وقال فى رواته : كلهم ثقات ولا أعلم له علة (قوله ولو اكتحل لم يفطر) سواء وجد طعمه فى حلقه أولا لأن الموجود فى حلقه أثره داخلا من المسام والمفطر الداخل من المنافذ كالمدخل والمخرج لا من المسام الذى هو خلل البدن للاتفاق فيمن شرع فى الماء يجد برده فى بطنه ولا يفطر . وإنما كره أبو حنيفة ذلك أعنى الدخول فى الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من إظهار الضجر فى إقامة العبادة لا لأنه قريب من الإفطار ولو بزق فوجد لون الدم فيه الأصح أنه لايفطر . وقيل : يفطر لتحقق وصول دم إلى بطن من بطونه ، وهو

حسناء إذا أمنى (وكالمستمنى بالكفّ) يعنى إذا عالج ذكره بكفه حتى أمنى لم يفطر (على ماقالوا) أى المشايخ ، وهو قول أبى بكر الإسكاف ، وأبى القاسم لعدم الجماع صورة ومعنى . وعامتهم على أنه يفسد صومه . قال المصنف فى التجنيس : الصائم إذا عالج ذكره بيده حتى أمنى يجب عليه القضاء هو المختار لأنه وجد الجماع معنى . قيل فيه نظر لأن معنى الجماع يعتمد المباشرة على ماقلنا ولم يوجد ، وأجيب بأن معناه وجد ماهو المقصود من الجماع وهو قضاء الشهوة ، وهل يحل له أن يفعل ذلك إن أراد الشهوة ؟ لايحل لقوله عليه الصلاة والسلام « ناكح اليد ملعون وإن أراد تسكين ما به من الشهوة أرجو أن لايكون عليه وبال » (ولو ادّهن أو احتجم لم يفطر لعدم المنافى) وقوله (لما روينا) يعنى به قوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث لايفطرن الصائم » الحديث (ولو اكتحل لم يفطر) وإن وجد طعمه فى حلقه (لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ) فما وجد فى حلقه من طعمه إنما هو أثره لاعينه . فإن قيل : لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج الدمع . أجاب بأن الدمع يترشح كالعرق : يعنى أنه داخل من

كما لواغتسل بالماء البارد (ولو قبّل لايفسد صومه) يريد به إذا لم ينزل لعدم المنافى صورة ومعنى بخلاف الرجعة والمصاهرة لأن الحكم هناك أدير على السبب على ما يأتى فى موضعه إن شاء الله . (وإن أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة) لوجود معنى الجماع ووجود المنافى صورة أو معنى يكفى لإيجاب القضاء احتياطا ، أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجناية لأنها تندرئ بالشبهات كالحدود (ولا بأس بالقبلة إذا أمن على نفسه) أى الجماع أوالإنزال (ويكره إذا لم يأمن) لأن عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فإن أمن يعتبر عينه وأبيح له ، وإن لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له ، والشافعى أطلق فيه فى الحالين والحجة عليه ماذكرنا

قول مالك وسنذكر الخلاف فيها (قوله بخلاف الرجعة الخ) أى لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعا وبالقبلة أيضا مع شهوة ينتشر لها الذكر تثبت حرمة أمهات المقبلة وبناتها (لأن الحكم) وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة (أدير على السبب) لأنه يؤخذ فيهما بالاحتياط فتعدى من الحقيقة إلى الشبهة فأقيم السبب فيه مقام المسبب أعنى الوطء (قوله أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجناية لأنها تندرئ بالشبهات) فكانت عقوبة وهو أعلى عقوبة للإفطار فى الدنيا فيتوقف لزومها على كمال الجناية ، ولو قال بالواو كانا تعليلين وهو أحسن ويكون نفس قوله تفتقر إلى كمال الجناية تعليلا أى لاتجب لأنها تفتقر إلى كمال الجناية إذ كانت أعلى العقوبات فى هذا الباب . ولأنها تندرئ بالشبهات وفى كون ذلك مفطرا شبهة حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا تجب (قوله لأن عينه) ذكر على معنى التقبيل ، وفى الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام : كان يقبل ويباشر وهو صائم » وعن أم سلمة رضى الله عنها « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقبلها وهو صائم » متفق عليه ، والمس فى جميع ماذكرنا كالتقبيل

المسام والداخل منها لاينافى (كما إذا اغتسل بالماء البارد) فوجد برودة الماء فى كبده . فإن قيل : هذا تعليل فى مقابلة النص وهو باطل ، وذلك لما روى معبد بن هوذة الأنصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « عليكم بالإثمد المروّح وقت النوم وليتقه الصائم » . أجيب بأن النبى صلى الله عليه وسلم ندب إلى صوم عاشوراء والاكتحال فيه . وقد أجمعت الأمة على الاكتحال يوم عاشوراء فهو راجح على الأول (ولو قبل ولم ينزل لم يفسد صومه لعدم المنافى صورة ومعنى) على ماذكرنا (بخلاف الرجعة والمصاهرة) فإنهما يثبتان بالقبلة بالشهوة وكذا بالمس وإن لم ينزل (لأن حكمهما أدير على السبب) يثبت بسبب الجماع ، كما يثبت به ، ولهذا يتعلق بعقد النكاح لأن مبناهما على الاحتياط ، أما فساد الصوم فإنه يتعلق بالجماع إما صورة أو معنى لابسببه حتى لم يفسد بعقد النكاح ، وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى فلم يفسد الصوم . وقوله (على ما يأتى فى موضعه) أى فى باب الرجعة (وإن أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع) وهو قضاء الشهوة بالمباشرة (ووجود المنافى صورة أو معنى يكفى لإيجاب القضاء احتياطا أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجناية لأنها تندرئ بالشبهات كالحدود) وهذا لأن الكفارة أعلى عقوبات المفطر لإفطاره فلا يعاقب بها إلا بعد بلوغ الجناية نهايتها ولم تبلغ نهايتها لأن ههنا جناية من جنسها أبلغ منها : وهى الجماع صورة ومعنى . وقوله (ولا بأس بالقبلة إذا أمن على نفسه) اختلف المشايخ فى مرجع هذا الضمير فى قول محمد فقال بعضهم : أراد به الأمن عن الوقوع فى الجماع ، وقال بعضهم : أراد به الأمن من خروج المنىّ . وقوله (ويكره إذا لم يأمن) واضح . وقوله (والشافعى أطلق فيه فى الحالين) أى فى جواز القبلة فى حال أمنه على نفسه وعدمه (والحجة عليه ماذكرنا) يعنى قوله لأن

(قوله اختلف المشايخ فى مرجع هذا الضمير فى قول محمد رحمه الله فقال بعضهم الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه ليس فيه بيان مرجع الضمير

والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل فى ظاهر الرواية وعن محمد أنه كره المباشرة الفاحشة لأنها قلما تخلو عن الفتنة (ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر) وفى القياس يفسد صومه لوصول المفطر إلى جوفه . وإن كان لايتغذى به كالتراب والحصاة . وجه الاستحسان أنه لايستطاع الاحتراز عنه فأشبه الغبار والدخان . واختلفوا فى المطر والثلج . والأصح أنه يفسد لإمكان الامتناع عنه إذا آواه خيمة أو سقف (ولو أكل لحما بين أسنانه فإن كان قليلا لم يفطر وإن كان كثيرا يفطر) وقال زفر : يفطر فى الوجهين لأن الفم

(قوله مثل التقبيل) وروى أبو داود بإسناد جيد عن أبى هريرة « أنه عليه الصلاة والسلام سأله رجل عن المباشرة للصائم فرخص له . وأتاه آخر فنهاه . فإذا الذى رخص له شيخ . والذى نهاه شاب » وهذا يفيد التفصيل الذى اعتبرناه (والمباشرة كالتقبيل فى ظاهر الرواية خلافا لمحمد فى المباشرة الفاحشة) وهى تجردهما متلازقى البطنين . وهذا أخص من مطلق المباشرة وهو المفاد فى الحديث . فجعل الحديث دليلا على محمد محل نظر . إذ لاعموم للفعل المثبت فى أقسامه بل ولا فى الزمان وفهمه فيه من إدخال الراوى لفظ كان على المضارع . وقول محمد وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة (قوله لأنها قلما تخلو عن الفتنة) قلنا : الكلام فيما إذا كان بحال يأمن . فإن خاف قلنا بالكراهة والأوجه الكراهة لأنها إذا كانت سببا غالبا تنزل سببا فأقل الأمور لزوم الكراهة من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل . كما هو قواعد الشرع (قوله فأشبه الغبار والدخان) إذا دخلا فى الحلق فإنه لايستطاع الاحتراز عن دخولهما لدخولهما من الأنف إذا طبق الفم وصار أيضا كبلل يبقى فى فيه بعد المضمضة . ونظيره فى الخزانة إذا دخل دموعه أو عرقه حلقه وهو قليل كقطرة أو قطرتين لايفطر . وإن كان أكثر بحيث يجد ملوحته فى الحلق فسد وفيه نظر لأن القطرة يجد ملوحتها . فالأولى عندى الاعتبار بوجدان الملوحة لصحيح الحس . لأنه لاضرورة فى أكثر من ذلك القدر . وما فى فتاوى قاضيخان : لو دخل دمعه أو عرق جبينه أو دم رعافه حلقه فسد صومه يوافق ماذكرته . فإنه علق بوصوله إلى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك (قوله إذا آواه خيمة أو سقف) يقتضى أنه لو لم يقدر على ذلك بأن كان سائرا مسافرا لم يفسد . فالأولى تعليل الإمكان بتيسر طبق الفم وفتحه أحيانا مع الاحتراز عن الدخول . ولو دخل فمه المطر فابتلعه لزمته الكفارة . ولو خرج دم من أسنانه فدخل حلقه إن ساوى الريق فسد وإلا لا . ولو استشم المخاط من أنفه حتى أدخله إلى فمه وابتلعه عمدا لايفطر . ولو خرج ريقه من فيه فأدخله وابتلعه إن كان لم ينقطع من فيه بل متصل بما فى فيه كالخيط فاستشرّ به

عينه ليس بمفطر الخ (والمباشرة الفاحشة) وهى أن يعانقها متجردين ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها (مثل التقبيل فى ظاهر الرواية) يكره إذا لم يأمن ولا يكره إذا أمن (وعن محمد) وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة (أنه كره المباشرة الفاحشة) للصائم (لأنها قلما تخلو عن الفتنة) . وقوله (واختلفوا) يعنى المشايخ (فى المطر والثلج) فقال بعضهم : المطر يفسد والثلج لايفسد . وقال بعضهم : على العكس : وقال عامتهم بإفسادهما وهو الصحيح لحصول المفطر معنى و (لامكان الاحتراز عنه إذا آواه خيمة أو سقف ، ولو أكل لحما بين أسنانه فإن كان قليلا لم يفطر . وإن كان كثيرا يفطر وقال زفر : يفطر فى الوجهين لأن الفم

بل بيان مفعول آمن كما لايخفى (قال المصنف : لإمكان الامتناع عنه إذا آواه خيمة أو سقف) أقول : قال ابن العز : فى تعليله نظر ، فإنه قد لايكون عنده خيمة ولاسقف ، ولو علل بإمكان الاحتراز عنه بضم فمه لكان أظهر اهـ . وفيه تأمل .

له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة . ولنا أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لأنه لا يبقى فيما بين الأسنان . والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل (وإن أخرجه وأخذه بيده ثم أكله ينبغي أن يفسد صومه) لما روى عن محمد : أن الصائم إذا ابتلع سمسمة بين أسنانه لا يفسد صومه ولو أكلها ابتداء يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لأنها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند أبي يوسف وعند زفر عليه الكفارة أيضا لأنه طعام متغير . ولأبي يوسف : أنه يعافه الطبع (فإن ذرعه القيء لم يفطر)

لم يفطر . وإن كان انقطع فأخذه وأعاده أفطر ولا كفارة عليه كما لو ابتلع ريق غيره . ولو اجتمع في فيه ثم ابتلعه يكره ولا يفطر . ولو اختلط بالريق لون صبغ إبريسم يعمله مخرجا للخيط من فيه فابتلع هذا الريق ذاكرا لصومه أفطر (قوله له حكم ظاهر) فالإدخال منه كالإدخال من خارجه ولو شد الطعام بخيط فأرسله في حلقه وطرفه بيده لا يفسد صومه إلا إذا انفصل منه شيء (قوله ولنا أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه فلا يفسد كما لا يفسد بالريق . وإنما اعتبر تابعا لأنه لا يمكن الامتناع عن بقاء أثر ما من المأكل حوالى الأسنان وإن قل ، ثم يجرى مع الريق التابع من محاله إلى الحلق ، فامتنع تعليق الإفطار بعينه فيعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلاة لأنه اعتبر كثيرا في فصل الصلاة . ومن المشايخ من جعل الفاصل كون ذلك مما يحتاج في ابتلاعه إلى الاستعانة بالريق أولا ، الأول قليل . والثاني كثير ، وهو حسن لأن المانع من الحكم بالإفطار بعد تحقق الوصول كونه لا يسهل الاحتراز عنه ، وذلك فيما يجرى بنفسه مع الريق إلى الجوف لا فيما يتعمد في إدخاله لأنه غير مضطر فيه (قوله ثم أكله ينبغي أن يفسد) المتبادر من لفظة أكله المضغ والابتلاع أو الأعم من ذلك ، ومن مجرد الابتلاع فيفيد حينئذ خلاف ما في شرح الكنز أنه إذا مضغ ما أدخله وهو دون الحمصة لا يفطره . لكن تشبيهه بما روى عن محمد رحمه الله من عدم الفساد في ابتلاع سمسمة بين أسنانه ، والفساد إذا أكلها من خارج وعدمه إذا مضغها يوجب أن المراد بالأكل الابتلاع فقط وإلا لم يصح إعطاء النظير ، وفي الكافي في السمسمة قال : إن مضغها لا يفسد إلا أن يجد طعمه في حلقه وهذا حسن جدا فليكن الأصل في كل قليل مضغه . وإذا ابتلع السمسمة حتى فسد هل تجب الكفارة ؟ قيل : لا . والمختار وجوبها لأنها من جنس ما يتغذى به . وهو رواية عن محمد . (قوله ولأبي يوسف أنه يعافه الطبع) فصار نظير التراب . وزفر يقول : بل نظير اللحم المنتن . وفيه تجب الكفارة ، والتحقيق أن

له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة) ولو أكل القليل من خارج أفطر على ما يذكر فكذا إذا أكل من فمه (ولنا أن القليل تابع لأسنانه) لأنه لا يمكن الاحتراز عنه فكان (بمنزلة ريقه) ولو ابتلع ريقه لم يفسد (بخلاف الكثير لأنه لا يبقى بين الأسنان) فكان الاحتراز عنه ممكنا (والفاصل) إن كان (مقدار الحمصة) فهو كثير (وما دونها قليل) بخلاف قدر الدرهم في باب النجاسة فإنه الفاصل بين القليل والكثير، وهو داخل في القليل لأنه أخذ من قدر موضع الاستنجاء . وذلك القدر في الاستنجاء معفو بالإجماع ، حتى لم يفترض الاستنجاء واكتفى في إقامة سنة الاستنجاء بالحجر والمدر ، وهو لا يقلع النجاسة فصار قدر الدرهم معفوا في غير موضع الاستنجاء أيضا قياسا عليه . وأما ههنا فقدر الحمصة لا يبقى في فرج الأسنان غالبا فلا يمكن إلحاقه بالريق فصار كثيرا . وقوله (وإن أخرجه وأخذه بيده ظاهر ، وقوله (لأنه طعام متغير) فصار كاللحم المنتن (ولأبي يوسف أنه يعافه الطبع) أي يكرهه فصار من جنس ما لا

(قال المصنف : ولنا أن القليل تابع للأسنان بمنزلة ريقه) أقول : الأظهر أن يقول تابع لريقه ، ولا يظهر التعليل بكونه تابعا لأسنانه لأنه لا يبتلع أسنانه ليكون القليل تابعا لها وإنما يبتلع ريقه .

لقوله صلى الله عليه وسلم «من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامدا فعليه القضاء» ويستوى فيه ملء الفم فما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد عند أبي يوسف رحمه الله لأنه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل

المفتى في الوقائع لابد له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس وقد عرف أن الكفارة تفتقر إلى كمال الجناية فينظر فى صاحب الواقعة إن كان ممن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف . وإن كان ممن لا أثر لذلك عنده أخذ بقول زفر رحمه الله. ولو ابتلع حبة عنب ليس معها تفروقها ١ فعليه الكفارة . وإن كان معها اختلفوا فيه وإن مضغها وهو معها فعليه الكفارة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) أخرج أصحاب السنن الأربعة واللفظ للترمذى عنه عليه الصلاة والسلام « من ذرعه القئ وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض » . وقال : حديث حسن غريب لانعرفه من حديث هشام بن حسان عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من حديث عيسى بن يونس . وقال البخارى : لا أراه محفوظا لهذا . يعنى للغرابة ولا يقدح فى ذلك بعد تصديقه الراوى فإنه هو الشاذ المقبول وقد صححه الحاكم وكل على شرط الشيخين وابن حبان ورواه الدارقطنى . وقال : رواته كلهم ثقات . ثم قد تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان حفص بن غياث رواه ابن ماجه ، ورواه الحاكم . وسكت عليه ورواه مالك فى الموطأ موقوفا على ابن عمر . ورواه النسائى من حديث الأوزاعى موقوفا على أبى هريرة . ووقفه عبد الرزاق على أبى هريرة وعلى أيضا . وما روى فى سنن ابن ماجه « أنه عليه الصلاة والسلام خرج فى يوم كان يصومه فدعا بإناء فشرب . فقلنا : يارسول الله إن هذا يوم كنت تصومه . قال : أجل ولكنى قئت » محمول على ماقبل الشروع أو عروض الضعف . ثم الجمع بين آثار الفطر مما دخل وبين آثار القئ أن فى القئ يتحقق رجوع شئ مما يخرج وإن قل فلاعتباره يفطر وفيما إذا ذرعه إن تحقق ذلك أيضا لكن لاصنع له فيه ولا لغيره من العباد فكان كالنسيان لا الإكراه والخطأ (قوله فلو عاد) أى القئ الذى ذرعه . وجملته أنه إما أن ذرعه القئ أو استقاء وكل منهما إما ملء الفم أو دونه . والكل إما أن خرج أو عاد أو أعاده ، فإن ذرعه وخرج لايفطر قل أو كثر لإطلاق ما روينا وإن عاد بنفسه وهو ذاكر للصوم إن كان ملء الفم فسد صومه عند أبي يوسف لأنه خارج شرعا حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل ، وعند محمد لايفسد ، وهو الصحيح لأنه لم توجد صورة الإفطار وهو الابتلاع ولا معناه إذ لايتغذى به . فأصل أبي يوسف فى العود والإعادة اعتبار الخروج وهو بملء الفم ، وأصل محمد فيه الإعادة قل أو كثر وإن أعاد فسد بالاتفاق عند أبي يوسف للدخول بعد تحقق الخروج شرعا . وعند محمد للصنع وإن كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد بالاتفاق وإن أعاده لم يفسد عند أبي يوسف رحمه الله . وهو المختار . لعدم الخروج شرعا . ويفسد عند محمد لوجود الصنع . وإن استقاء عمدا

يتغذى به كالتراب . قال (فإن ذرعه القئ) ذرعه القئ سبق إلى فيه وغلبه فخرج وهو لايفسد الصوم (لقوله عليه الصلاة والسلام « من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء » الحديث) وقاء واستقاء ممدودان . يقال : قاء ما أكل : إذا ألقاه ، واستقاء وتقيأ تكلف فى ذلك ، وكلامه واضح إلا فى مواضع ننبه عليها . وقوله (ويستوى فيه) أى فى القئ الذى ذرعه . وقوله (فلو عاد) يعنى ما ذرعه .

---

(١) قوله (تفروقها) بالضم قمع التمرة أو مايلتزق به قمعها والجمع تفاريق ، كذا فى القاموس . قال فى البحر : وأراد بالتفروق ههنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب وثقبه مسدودة به اهـ . من هامش بعض النسخ .

وعند محمد لايفسد لأنه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لأنه لايتغذى به عادة. وإن أعاده فسد بالإجماع لوجود الإدخال بعد الخروج فتتحقق صورة الفطر . وإن كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لأنه غير خارج ولا صنع له فى الإدخال ، وإن أعاده فكذلك عند أبى يوسف لعدم الخروج . وعند محمد رحمه الله يفسد صومه لوجود الصنع منه فى الإدخال (فإن استقاء عمدا ملء فيه فعليه القضاء) لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة عليه لعدم الصورة وإن كان أقل من ملء الفم فكذلك عند محمد رحمه الله لإطلاق الحديث . وعند أبى يوسف رحمه الله لايفسد لعدم الخروج حكما ثم إن عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج ، وإن أعاده فعنه : أنه لايفسد لما ذكرنا .

وتخرج إن كان ملء الفم فسد صومه بالإجماع لما روينا ولا يتأتى فيه تفريع العود والإعادة لأنه أفطر بمجرد القىء قبلهما . وإن كان أقل من ملء فيه أفطر عند محمد لإطلاق ما رويناه ولا يتأتى فيه التفريع أيضا عنده ، ولا يفطر عند أبى يوسف وهو المختار عند بعضهم ، لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره فى الكافى ؛ ثم إن عاد بنفسه لم يفطر عند أبى يوسف فلا يتحقق الدخول لعدم الخروج ، وإن أعاده فعنه روايتان : فى رواية لايفطر لعدم الخروج . وفى رواية يفطر لكثرة الصنع . وزفر مع محمد فى أن قليله يفسد الصوم جريا على أصله فى انتقاض الطهارة بقليله (قوله وعند محمد لايفسد) ذكرنا أنه الصحيح (قوله عادة) قيد به لأنه مما يتغذى به فإنه بحسب الأصل مطعوم ، فإذا استقرّ فى المعدة يحصل به التغذى ، بخلاف الحصى ونحوه ، لكنه لم يعتد فيه ذلك لعدم الحل ونفور الطبع (قوله فكذلك عند أبى يوسف) تقدم أنه المصحح (قوله فإن استقاء عمدا) قيد به ليخرج ما إذا استقى ناسيا لصومه فإنه لايفسد به كغيره من المفطرات (قوله وعند أبى يوسف لايفسد) صححه فى شرح الكنز ، وعلمت أنه خلاف ظاهر الرواية : أعنى من حيث الإطلاق فيها ، وهذا كله إذا كان القىء طعاما أو ماء أو مرة ، فإن كان بلغما فغير مفسد للصوم عند أبى حنيفة ومحمد ، خلافا لأبى يوسف إذا ملأ الفم بناء على قوله إنه ناقض . ويظهر أن قوله هنا أحسن من قولهما بخلاف نقض الطهارة . وذلك لأن الإفطار إنما نيط بما يدخل أو بالقىء عمدا ، إما نظرا إلى أنه يستلزم عادة دخول شىء أولا باعتباره بل ابتداء شرع تفطيره بشىء آخر من غير أن يلحظ فيه تحقق كونه خارجا نجسا أو طاهرا ، فلا فرق بين البلغم وغيره حينئذ ، بخلاف نقض الطهارة ، ولو استقاء مرارا فى مجلس ملء فيه لزمه القضاء وإن كان فى مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لايلزمه ، كذا

وقوله (وعند محمد لايفسد) قيل : وهو الصحيح لأنه كما لايمكن الاحتراز عن خروجه لا يمكن عن عوده فجعل عفوا . وقوله (لأنه غير خارج) تعليل أبى يوسف وقوله (ولا صنع له فى الإدخال) تعليل محمد . وقوله (فإن استقاء عمدا) يشير إلى أنه لو استقاء ناسيا لصومه لايفسد صومه كما لو أكل ناسيا . وقوله (لما روينا) إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام « ومن استقاء عمدا فعليه القضاء » . وقوله (فعنه) أى عن أبى يوسف . وقوله (لما ذكرنا) يريد به عدم الخروج

قوله (وقوله فإن استقاء عمدا يشير : إلى أنه لو استقاء ناسيا لصومه لايفسد صومه كما لو أكل ناسيا) أقول : وبهذا الكلام يظهر ضعف ماذكره الإتقانى أن ذكر العمد تأكيد ، لأن الإستقاء استفعال من القىء وهو التكلف فيه ولا يكون التكلف إلا بالعمد اه . فتأمل .

وعنه: أنه يفسد فألحقه بملء الفم لكثرة الصنع . قال: (ومن ابتلع الحصاة أو الحديد أفطر) لوجود صورة الفطر (ولا كفارة عليه) لعدم المعنى (ومن جامع فى أحد السبيلين عامدا فعليه القضاء) استدراكا للمصلحة الفائتة (والكفارة) لتكامل الجناية ولا يشترط الإنزال فى المحلين

نقل من خزانة الأكمل (قوله لعدم المعنى) أى معنى الفطر وهو إيصال مافيه نفع البدن إلى الجوف سواء كان مما يتغذى به أو يتداوى به فقصرت الجناية فانتفت الكفارة . وكل مالا يتغذى به ولا يتداوى به عادة كالحجر والتراب . كذلك لاتجب فيه الكفارة . ولا تجب فى الدقيق والأرز والعجين إلا عند محمد رحمه الله . ولا فى الملح إلا إذا اعتاد أكله وحده . وقيل: تجب فى قليله دون كثيره . ولا فى النواة والقطن والكاغد والسفرجل إذا لم يدرك . ولا هو مطبوخ . ولا فى ابتلاع الجوزة الرطبة . وتجب لو مضغها وبلع اليابسة ومضغها على هذا . وكذا يابس اللوز والبندق والفستق . وقيل: هذا إن وصل القشر أولا إلى حلقه . أما إذا وصل اللب أولا كفر . وفى ابتلاع اللوزة الرطبة الكفارة لأنها تؤكل كما هى . بخلاف الجوزة فلذا افترقا . وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة . وفى ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة . والهليلجة . روى هشام عن محمد وجوب الكفارة . وتجب بأكل اللحم النىء . وإن كان ميتة منتنا إلا إن دوّد فلا تجب . واختلف فى الشحم واختار أبو الليث الوجوب . . فإن كان قديدا وجبت بلا خلاف . وتجب بأكل الحنطة وقضمها لا إن مضغ قمحة للتلاشى وتجب بالطين الأرمنى وبغيره على من يعتاد أكله كالمسمى بالطفل لا على من لم يعتده . ولا بأكل الدم إلا على رواية . ولو مضغ لقمة ناسيا فتذكر فابتلعها قيل تجب . وقيل لا وقيل . إن ابتلعها قبل أن يخرجها إلا إن أخرجها ثم ابتلعها . وقيل بالعكس . وصححه أبو الليث لأنها بعد إخراجها تعاف وقبله تلذ . وقيل إن كانت سخنة بعد فعليه لا إن تركها بعد الإخراج حتى بردت لأنها حينئذ تعاف لا قبله . فالحاصل أن المنظور إليه عند الكل فى السقوط العيافة غير أن كلا وقع عنده أن الاستكراه إنما يثبت عند كذا لا كذا (قوله فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة) فلو كفر بالصوم فصام أحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة من غير تعيين يوم القضاء منها قالوا يجزيه . وقد قدمناه . وفى تصويره عندى ضرب إشكال لأنه يفتقر إلى النية لكل يوم . فإذا كان الواقع نيته فى كل يوم القضاء والكفارة فإنما يصح بالترجيح على ماعرف فيما إذا نوى القضاء . وكفارة الظهار أنه يقع عن القضاء على قول أبى يوسف وأبى حنيفة . فإنهما يرجحان فى مثله ورجحا فى هذه القضاء بأنه حق الله تعالى . بخلاف كفارة الظهار فإنها يتوصل بها إلى حق نفسه فيرجح القضاء هنا على كفارة الفطر بقوة ثبوته ولزومه . بخلاف كفارة الفطر ، وإذا كان كذلك فيقع اليوم الأول عن القضاء وما بعده عن الكفارة . لأنه لم يبق عليه قضاء فيلغوا جمع القضاء مع الكفارة . ولو كان الواقع نية ذلك فى اليوم الأول فقط فهكذا . أو فى

(وعنه) أى عن أبى يوسف . وقوله (لكثرة الصنع) وهو صنع الاستقاء وصنع الإعادة (ومن ابتلع الحصاة أو الحديد أفطر لوجود صورة الفطر) بإيصال الشىء إلى باطنه (ولا كفارة عليه لعدم المعنى) أى معنى الفطر وقد تقدم أن الكفارة أقصى عقوبة فى الإفطار فيحتاج إلى كمال الجناية لأن فى نقصانها شبهة العدم وهى تندرئ بالشبهات . وقال مالك: تجب عليه لأنه مفطر غير معذور وكل من هو كذلك تجب عليه عنده . وقوله (ومن جامع عمدا)

(قال المصنف: استدراكا للمصلحة الفائتة) أقول: فإن الحكيم أمر بأداء العبادة ، فى هذا اليوم ، وأمره لايخلو عن حكمة ومصلحة ، فإذا فوته

اعتبارا بالاغتسال . وهذا لأن قضاء الشهوة يتحقق دونه وإنما ذلك شبع . وعن أبى حنيفة رحمه الله : أنه لاتجب

الأخير فتقط تعين الأخير للقضاء للغو جمع الكفارة إذ لم يبق عليه كفارة . ولو وقع ذلك فى أثناء المدة تعين اليوم الذى نوى كذلك للقضاء وبطل ماقبله . وإن كان تسعة وخمسين يوما لانقطاع التتابع فى الكفارة فيجب عليه الاستئناف . ولو جامع مرارا فى أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة . فلو جامع فكفر ثم جامع عليه كفارة أخرى فى ظاهر الرواية . وروى زفر عن أبى حنيفة : إنما عليه كفارة واحدة . ولو جامع فى رمضانين فعليه كفارتان . وإن لم يكفر للأول فى ظاهر الرواية . وعن محمد كفارة واحدة . وكذا رواه الطحاوى عن أبى حنيفة رحمه الله . وعند الشافعى تتكرر فى الكل لتكرر السبب . ولنا إطلاق جوابه عليه الصلاة والسلام للأعرابى بإعتاق رقبة . وإن كان قوله «وقعت على امرأتى» يحتمل الوحدة والكثرة ولم يستفسره . فدل أن الحكم لايختلف . ولأن معنى الزجر معتبر فى هذه الكفارة بدليل اختصاصها بالعمد وعدم الشبهة بخلاف سائر الكفارات . والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما إذا جامع فكفر ثم جامع للعلم بأن الزجر لم يحصل بالأول . ولو أفطر فى يوم فأعتق ثم أفطر فى آخر فأعتق ثم فى آخر فأعتق ثم استحقت الرقبة الأولى أو الثانية لاشىء عليه لأن المتأخر يجزيه . ولو استحقت الرقبة الثالثة فعليه إعتاق واحدة لأن ماتقدم لايجزى عما تأخر . ولو استحقت الثانية أيضا فعليه واحدة للثانى والثالث . ولو استحقت الأولى أيضا فكذلك . وهذا لأن الإعتاق بالاستحقاق يلتحق بالعدم وجعل كأنه لم يكن وقد أفطر فى ثلاثة أيام ولم يكفر بشىء فعليه كفارة واحدة . ولو استحقت الأولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالثة لأن الثانية كفت عن الأولى . والأصل أن الثانى يجزى عما قبله لاعما بعده . ولو أفطر وهو مقيم بعد النية فوجبت عليه الكفارة ثم فى يومه سافر لم تسقط عنه . ولو مرض فيه سقطت لأن المرض معنى يوجب تغير الطبيعة إلى الفساد يحدث أولا فى الباطن ثم يظهر أثره فلما مرض فى ذلك اليوم ظهر أنه كان المرخص موجودا وقت الفطر فمنع انعقاده موجبا للكفارة . أو نقول : وجود أصله شبهة . وهذه الكفارة لاتجب معها . أما السفر فبنفس الخروج المخصوص فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع حال الفطر . ولو أفطرت ثم حاضت أو نفست لاكفارة لأن الحيض دم يجتمع فى الرحم شيئا فشيئا حتى يتهيأ للبروز فلما برز من يومه ظهر تهيؤه ويجب الفطر . أو تهيؤ أصله فيورث الشبهة . ولو سافر فى ذلك اليوم مكرها لاتسقط الكفارة عند أبى يوسف . وهو الصحيح خلافا لزفر . ولو جرح نفسه فمرض مرضا مرخصا اختلف المشايخ . والمختار لاتسقط لأن المرض من الجرح . وإنه وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر فى الماضى **(قوله وإنما ذلك شبع)** أفاد تكامل الجناية قبله فبمجرد الإيلاج حصل قضاء شهوة الفرج على الكمال والإنزال شبع أكمل . ولا

ظاهر . وقوله (اعتبارا بالاغتسال) يعنى أنه إذا أدخل ولم ينزل وجب عليه الغسل فكذلك الكفارة . فإن قيل : الكفارة تندرئ بالشبهات . وانتفاء معنى الجماع وهو قضاء الشهوة يورث الشبهة . والاغتسال يجب بالاحتياط . فقياس أحدهما على الآخر لايكون صحيحا . فالجواب : أنا نمنع انتفاء معنى الجماع لأن قضاء الشهوة يتحقق دون الإنزال . والإنزال شبع وليس بشرط . ألا ترى أن من أكل لقمة وجبت عليه الكفارة . وإن لم يوجد الشبع . وإلى هذا أشار بقوله (وهذا لأن قضاء الشهوة يتحقق دونه) ولو جامع فى الموضع المكروه فعن أبى حنيفة

فى هذا اليوم يقضيه ليتدارك تلك الحكمة والمصلحة (قال المصنف : اعتبارا بالاغتسال) أقول : الأولى أن يعتبر بالحد الذى يندرئ بالشبهات إذ الاغتسال مما يجب بالاحتياط كما سبق (قوله فالجواب أنا نمنع الخ) أقول : لم يأت بالجواب عن عدم صحة القياس فتأمل .

الكفارة بالجماع فى الموضع المكروه اعتبارا بالحد عنده . والأصح أنها تجب لأن الجناية متكاملة لقضاء الشهوة (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة أنزل أولم ينزل) خلافا للشافعى رحمه الله ؛ لأن الجناية تكاملها بقضاء الشهوة فى محل مشتهى ولم يوجد ، ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة . وقال الشافعى رحمه الله فى قول : لاتجب عليها لأنها متعلقة بالجماع وهو فعله وإنما هى محل الفعل ، وفى قول : تجب ، ويتحمل الرجل عنها اعتبارا بماء الاغتسال . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر » وكلمة من تنتظم الذكور والإناث ، ولأن السبب جناية الإفساد لانفس الوقاع وقد شاركته فيها ولا يتحمل لأنها عبادة أو عقوبة ، ولا يجرى فيها التحمل (ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة)

تتوقف الكفارة عليه كما بالأكل تجب بلقمة لا بالشبع . ولأنه لما لم يشترط الإنزال فى وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندرئ بالشبهات ، فلأن لايشترط فى وجوب الكفارة وفيها معنى العبادة التى يحتاط فى إثباتها أولى فعدم الاشتراط على هذا ثابت بدلالة نص الحد (قوله تجب على المرأة) لو قال : على المفعول به كان أفيد إذ يدخل الملاط به طائعا . وفى الكافى : إن وطئ فى الدبر : فعن أبى حنيفة رحمه الله : لا كفارة عليهما لأنه لايجعل هذا الفعل كاملا حتى لم يجب الحد ولا شبهة فى جانب المفعول به إذ ليس فيه قضاء الشهوة . وعنه أن عليه الكفارة ، وهو قولهما وهو الأصح لأن الجناية متكاملة ، وإنما ادعى أبو حنيفة النقصان فى معنى الزنا من حيث أنه لايفسد الفراش ولا عبرة فى إيجاب الكفارة به (قوله وفى قول يتحمل) يعنى إذا كفر بالمال (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر ») الله أعلم به ، وهو غير محفوظ . وما فى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا أفطر فى رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا » علق الكفارة بالإفطار . فإن قيل : لايفيد المطلوب لأنه حكاية واقعة حال لاعموم لها فيجب

فى وجوب الكفارة روايتان : فى رواية الحسن لا كفارة عليه (اعتبارا بالحد عنده) فإنه لم يجعل هذا الفعل جناية كاملة فى إيجاب العقوبة التى تندرئ بالشبهات وهذه عقوبة تندرئ بالشبهات كالحد . وفى رواية أبى يوسف عنه أن عليهما الكفارة وهو الأصح (لأنها جناية متكاملة لقضاء الشهوة) إنما يدعى أبو حنيفة النقصان فى معنى الزنا من حيث إنه لايحصل به إفساد الفراش ، ولا معتبر به فى إيجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة ، (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة عليه أنزل أو لم ينزل) فإن أنزل فعليه القضاء لأنه فات صورة الكف فصار كالجماع فيما دون الفرج . وقال الشافعى : وجبت عليه الكفارة لأن السبب للكفارة عنده الجماع المعدم للصورة ، وقد وجد . ولنا أن الكفارة تعتمد الجناية الكاملة (وتكاملها بقضاء الشهوة فى محل مشتهى ولم يوجد) ألا ترى أن الطباع السليمة تنفر عنها . فإن حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق أو لفرط السفه فهو كمن يتكلف لقضاء شهوته بيده لاتتم جنايته فى إيجاب الكفارة فكذا هذا . وقوله (اعتبارا بماء الاغتسال) والمعنى : أن هذه مؤنة أوقعها الزوج فيها فيتحملها عنها كثمن ماء الاغتسال . (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من أفطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر » وكلمة من تنتظم الإناث كالذكور) قال الله تعالى ـ ومن يقنت منكن ـ (ولأن سبب الكفارة جناية إفساد الصوم لانفس الوقاع) لأنه تصرف فى ملكه (وقد شاركته فى ذلك) فوجبت عليها كما وجبت عليه وهذا جواب عن قوله الأول . وقوله (ولا يتحمل لأنها عبادة أوعقوبة ولايجرى فيها التحمل) جواب عن قوله الثانى (ولو أكل أو شرب مايتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة)

وقال الشافعي رحمه الله : لا كفارة عليه لأنها شرعت فى الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره . ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار فى رمضان على وجه الكمال وقد تحققت ،

كون ذلك المفطر بأمر خاص لا بالأعم فلا دليل فيه أنه بالجماع أو بغيره فلا متمسك به لأحد . بل قام الدليل على أنه أريد جماع الرجل وهو السائل لمجيئه مفسرا كذلك برواية من نحو عشرين رجلا عن أبى هريرة رضى الله عنه . قلنا : وجه الاستدلال به تعليقها بالإفطار فى عبارة الراوى أعنى أباهريرة ، إذ أفاد أنه فهم من خصوص الأحوال التى يشاهدها فى قضائه عليه الصلاة والسلام ، أو سمع مايفيد أن إيجابها عليه باعتبار أنه إفطار لا باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك ، وهذا كما قالوا فى أصولهم فى مسألة ما إذا نقل الراوى بلفظ ظاهره العموم فإنهم اختاروا اعتباره ومثلوه بقول الراوى قضى بالشفعة للجار لما ذكرنا من المعنى فهذا مثاله بلا تفاوت لمن تأمل ، ولأن الحد يجب عليها إذا طاوعته فالكفارة أولى على نظير ماذكرناه آنفا فتكون ثابتة بدلالة نص حدها (قوله ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار) مأخوذ ذلك من الحديث الذى ذكره «من أفطر رمضان» الحديث . ومما ذكرنا من قول أبى هريرة رضى الله عنه . وروى الدارقطنى عن أبى هريرة رضى الله عنه « أن رجلا أكل فى رمضان فأمره النبى صلى الله عليه وسلم أن يعتق » الحديث وأعله بأبى معشر ، وأخرج الدارقطنى أيضا فى كتاب العلل فى حديث الذى وقع على امرأته عن سعيد بن المسيب « أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله أفطرت فى رمضان متعمدا » الحديث وهذا مرسل سعيد ، وهو مقبول عند كثير ممن لا يقبل المرسل ، وعندنا هو حجة مطلقا ، وأيضا دلالة نص الكفارة بالجماع تفيده للعلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب فى أن ركن الصوم الكف عن كلها ، ثم علم لزوم عقوبة على من فوّت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر

وقال الشافعي رحمه الله : لا كفارة عليه لأنها شرعت فى الوقاع بالنص على خلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة) بيانه أن الأعرابى جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا نادما والتوبة رافعة للذنب بالنص ، ومع ذلك أوجب عليه النبى صلى الله عليه وسلم الكفارة ، فعلم أنها ثبتت على خلاف القياس ، وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره (ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الإفطار فى رمضان على وجه الكمال) وهو الإفطار صورة بإيصال شىء إلى الجوف ، ومعنى بقضاء الشهوة . لما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم « من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر » ولم يبين السبب المفطر ، ولما روى « أن رجلا سأله فقال : يارسول الله أفطرت فى رمضان ، فقال عليه الصلاة والسلام : من غير مرض ولا سفر؟ فقال نعم . فقال : أعتق رقبة » ولم يسأله عما أفطر به فدل على أن الحكم لا يختلف ؛ ألا ترى أنه سأله عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال (و) الجناية بالإفطار على وجه الكمال (قد تحققت) . فإن قيل : ماذكرتم يدل على عدم انحصار الكفارة فى الوقاع ومدّعاكم الجناية على وجه الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمدلول . أجيب بأن المقصود الأصلى هو ذلك ، وأما وجوب الجناية على وجه الكمال فثابت بمساعدة الخصم لكنه يقول على وجه خاص ونحن ننفيه . وعورض بأن الكفارة بنفس الوقاع لأن النبى صلى الله عليه وسلم ما ألزم الكفارة إلا فى مقابلة ما سئل عنه من الوقاع . والجواب : أن تعلقها به إما أن يكون من حيث إنه وقاع أو من حيث إنه وقاع فى نهار رمضان ، فإن كان الأول فليس فى الأصل بجناية

(قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم ما ألزم الكفارة إلا فى مقابلة ماسئل عنه من الوقاع) أقول : فى الحصر كلام حيث دل ما رواه من الحديثين على خلافه .

وبإيجاب الإعتاق تكفيرا عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه الجناية . ثم قال (والكفارة مثل كفارة الظهار) لما روينا . ولحديث الأعرابى « فإنه قال : يارسول الله هلكت وأهلكت . فقال : ماذا صنعت . قال : واقعت امرأتى فى نهار رمضان متعمدا . فقال صلى الله عليه وسلم : أعتق رقبة . فقال : لا أملك إلا رقبتى هذه . فقال : صم شهرين متتابعين . فقال : وهل جاءنى ما جاءنى إلا من الصوم ؟ فقال : أطعم ستين مسكينا . فقال : لا أجد . فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يؤتى بفرق من تمر . ويروى بعرق فيه خمسة عشر صاعا . وقال : فرّقها على المساكين فقال : والله مابين لابتى المدينة أحد أحوج منى ومن عيالى . فقال : كل أنت وعيالك . يجزيك ولا يجزى أحدا بعدك » وهو حجة على الشافعى فى قوله يخير لأن مقتضاه الترتيب وعلى مالك فى نفى التتابع للنص عليه

حكما لعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على أهلية الاجتهاد ، أعنى بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ، ويفهم كل عالم بهما أن المؤثر فى لزومها تفويت الركن لاخصوص ركن (قوله وبإيجاب الإعتاق الخ) جواب عن قوله فى وجه مخالفة القياس لارتفاع الذنب بالتوبة . وهو غير دافع لكلامه لأنه يسلم أن هذا الذنب لايرتفع بمجرد التوبة . ولهذا يثبت كونها على خلاف القياس يعنى القاعدة المستمرة فى الشرع (قوله ولحديث الأعرابى) فى الكتب الستة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : « أتى رجل النبى صلى الله عليه وسلم قال : هلكت . قال : ماشأنك ؟ قال : وقعت على امرأتى فى رمضان . قال : فهل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال لا . قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا ؟ قال : لا . قال اجلس . فأتى النبى صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال : تصدّق به . قال : على أفقر منى يارسول الله ؟ فوالله مابين لابتيها يريد الحرّتين . أهل بيت أفقر من أهل بيتى . فضحك عليه الصلاة والسلام حتى بدت ثناياه » وفى لفظ « أنيابه » وفى لفظ « نواجذه : ثم قال : خذه فأطعمه أهلك » وفى لفظ لأبى داود زاد الزهرى : وإنما كان هذا رخصة له خاصة . ولو أن رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير . قال المنذرى : قول الزهرى ذلك دعوى لا دليل عليها . وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير إلى عدم وجوب الكفارة على من أفطر فى رمضان بأى شىء أفطر . قال : لانتساخه بما فى آخر الحديث بقوله « كلها أنت وعيالك » اه . وجمهور العلماء على قول الزهرى . وأما رفع المصنف قوله « يجزيك

فلا يستلزمها . وإن كان الثانى فهو مسلم . وهو المطلوب لأنه جناية بالإفطار على وجه الكمال بجهة خاصة . وإذا كان غيره فى معناه ألحق به دلالة لاقياسا ، وتمام تقريره مذكور فى التقرير . وقوله (وبإيجاب الإعتاق تكفيرا) جواب عن قول الشافعى لارتفاع الذنب بالتوبة . وتقريره : لانسلم أن هذه الجناية ترتفع بالتوبة فإن الشرع لما أوجب الإعتاق كفارة لهذه الجناية علم أنها غير مكفرة لها كجناية السرقة والزنا ، حيث لايرتفعان بمجرد التوبة بل بالحد . وقوله (والكفارة مثل كفارة الظهار لما روينا) يعنى من حديث أبى هريرة (ولحديث الأعرابى) وهو مشهور ظاهر . وقوله (بفرق) قد تقدم معناه . وقوله (وهو) أى حديث الأعرابى (حجة على الشافعى فى قوله : يخير لأن مقتضاه الترتيب) وهو ظاهر (وعلى مالك فى نفى التتابع للنص عليه) بقوله عليه الصلاة والسلام « صم شهرين متتابعين » قال فى النهاية : مامعناه إن نسبة التخيير إلى الشافعى ، ونفى التتابع إلى مالك سهو . بل الشافعى يقول بالترتيب كما نقول : دل على ذلك كتبهم وكتب أصحابنا . والقائل بعدم التتابع هو ابن أبى ليلى القائل بالتخيير . احتج بحديث سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه « أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنى أفطرت فى رمضان . فقال : أعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم ستين مسكينا » وقلنا : حديث الأعرابى مشهور

(ومن جامع فيما دون الفرج فأنزل فعليه القضاء) لوجود الجماع معنى (ولا كفارة عليه) لانعدامه صورة (وليس فى إفساد صوم غير رمضان كفارة) لأن الإفطار فى رمضان أبلغ فى الجناية فلا يلحق به غيره (ومن احتقن أو استعط أو أقطر فى أذنه أفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم « الفطر مما دخل »

ولا يجزى أحدا بعدك » فلم ير فى شىء من طرقه ، وكذا لم يوجد فيها لفظ الفرق بالفاء بل بالعين . وهو مكتل يسع خمسة عشر صاعا على ماقيل . قلنا : وإن لم يثبت فغاية الأمر أنه أخر عنه إلى الميسرة إذ كان فقيرا فى الحال عاجزا عن الصوم بعد ماذكر له مايجب عليه . كذا قال الشافعى وغيره . والظاهر أنه خصوصية لأنه وقع عند الدارقطنى فى هذا الحديث « فقد كفر الله عنك » . وفى لفظ « وأهلكت » ليس فى الكتب الستة . لكن أخرج الدارقطنى عن أبى ثور : حدثنا معلى بن منصور ، حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهرى عن حميد عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت وأهلكت » الحديث . قال : تفرد أبو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله « وأهلكت » وأخرجه البيهقى عن جماعة عن الأوزاعى عن الزهرى وفيه « وأهلكت » . وقال : ضعف شيخنا أبو عبد الله الحاكم هذه اللفظة ، وكافة أصحاب الأوزاعى رووه عنه دونها ؛ واستدل الحاكم على أنها خطأ بأنه نظر فى كتاب الصوم تصنيف المعلى بن منصور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة وأن كافة أصحاب سفيان رووه دونها (قوله ومن جامع فيما دون الفرج) أراد بالفرج كلا من القبل والدبر فما دونه حينئذ التفخيذ والتبطين ، وعمل المرأتين أيضا كعمل الرجال جماع فيما دون الفرج لاقضاء على واحدة منهما إلا إذا أنزلت . ولا كفارة مع الإنزال (قوله فلا يلحق به غيره) فى لزوم الكفارة بإفساده إذ القياس ممتنع ، وكذا الدلالة لأن إفساد صوم غير رمضان ليس فى معنى إفساد صوم رمضان من كل وجه بل ذاك أبلغ فى الجناية لوقوعه فى شرف الزمان ؛ ولزوم إفساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس إلحاقا بفساد الحج الفرض ، بل هو ثابت ابتداء بعلوم نص القضاء والإجماع (قوله أو أقطر فى أذنه) سيقيده بما إذا كان دهنا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « الفطر مما دخل ») روى أبو يعلى الموصلى فى مسنده : حدثنا أحمد بن منيع ؛ حدثنا مروان بن معاوية عن رزين البكرى قال : حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل أنها سمعت عائشة رضى الله عنها تقول : « دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ياعائشة هل من كسرة ؟ فأتيته بقرص فوضعه على فيه ، فقال :

لايعارضه هذا الحديث . فيحمل على أن المراد به بيان مابه تتأدى الكفارة فى الجملة لا التخيير . واحتج القائل بنفى التتابع بالقياس على القضاء . وماروينا حجة عليه لأن القياس فى مقابلة النص فاسد . قال (ومن جامع فيما دون الفرج فأنزل فعليه القضاء الخ) أراد بالفرج القبل والدبر فكان ما دونه هو التفخيذ والتبطين والجماع فيه جماع معنى فأوجب القضاء وليس به صورة فلا كفارة عليه (وليس فى إفساد صوم غير رمضان كفارة) لأن الكفارة فى إفطار صومه وجبت بالنص على خلاف القياس فلا قياس ، وليس غيره فى معناه (لأن الإفطار فى رمضان أبلغ فى الجناية) لكونها جناية على الصوم والشهر جميعا وغيره جناية على الصوم وحده لأن الوقت غير متعين لذلك (فلا يلحق به غيره) بخلاف الكفارة فى الحج حيث يستوى فيها الفرض والنفل لأن وجوبها لحرمة العبادة وهما فيها سواء (ومن احتقن أو استعط) أى استعمل الدواء بالحقنة أو السَّعوط وهو الدواء الذى يصبّ فى الأنف وهما على بناء الفاعل (أو أقطر فى أذنه) على بناء المفعول قال صاحب النهاية : كذا وجدت بخط شيخى (أفطر لقوله عليه الصلاة والسلام « الفطر مما دخل ») وكلامه واضح .

ولوجود معنى الفطر . وهو وصول مافيه صلاح البدن إلى الجوف (ولا كفارة عليه) لانعدامه صورة . (ولو أقطر فى أذنه الماء أو دخله لايفسد صومه) لانعدام المعنى والصورة . بخلاف ما إذا دخله الدهن (ولو داوى جائفة أو آمّة بدواء

ياعائشة هل دخل بطنى منه شىء ؟ كذلك قبلة الصائم . إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج » وبجهالة الموالاة لم يثبته بعض أهل الحديث . ولا شك فى ثبوته موقوفا على جماعة . ففى البخارى تعليقا : وقال ابن عباس وعكرمة . « الفطر مما دخل وليس مما خرج » وأسند ابن أبى شيبة فقال : حدثنا وكيع عن الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « الفطر مما دخل وليس مما خرج » وأسنده عبدالرزاق إلى ابن عباس رضى الله عنهما وقال : « إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر فى الصوم مما دخل وليس مما خرج » . وروى أيضا من قول علىّ رضى الله عنه قاله البيهقى . وعلى كل حال يكون مخصوصا بحديث الاستقاء أو الفطر فيه باعتبار أنه يعود شىء وإن قل حتى لايحس به . كما ذكرنا من قريب (قوله ولوجود معنى الفطر) قد علمت أنه لايثبت الفطر إلا بصورته أو معناه . وقد مر أن صورته الابتلاع . وذكر أن معناه وصول مافيه صلاح البدن إلى الجوف فاقتضى فيما لو طعن برمح أو رمى بسهم فبقى الحديد فى بطنه . أو أدخل خشبة فى دبره وغيبها . أو احتشت المرأة فى الفرج الداخل أو استنجى فوصل الماء إلى داخل دبره لمبالغته فيه عدم الفطر لفقدان الصورة وهو ظاهر . والمعنى وهو وصول مافيه صلاح البدن من التغذية أو التداوى . لكن الثابت فى مسألتى الطعنة والرمية اختلاف . وصحح عدم الإفطار جماعة . ولا أعلم خلافا فى ثبوت الإفطار فيما بعدهما . بخلاف ما إذا كان طرف الخشبة بيده وطرف الحشوة فى الفرج الخارج والماء لم يصل إلى كثير داخل فإنه لايفسد . والحد الذى يتعلق بالوصول إليه الفساد قدر المحقنة . قال فى الخلاصة : وقلما يكون ذلك اه . نعم لو خرج سرمه فغسله ثبت ذلك الوصول بلا استبعاد . فإن قام قبل أن ينشفه فسد صومه بخلاف ما إذا نشفه . لأن الماء اتصل بظاهر ثم زال قبل أن يصل إلى الباطن بعود المقعدة . لايقال : الماء فيه صلاح البدن . لأنا نقول : ذكروا أن إيصال الماء إلى هناك يورث داء عظيما . لايقال : يحمل قولهم مافيه صلاح البدن على ما بحيث يصلح به وتندفع به حاجته وإن كان قد يحصل عنده ضرر أحيانا فيندفع إشكال الاستنجاء . لأنا نقول : قد علل المصنف ما اختاره من عدم الفساد فيما إذا دخل الماء أذنه أو أدخله بقوله لانعدام المعنى والصورة . وذلك إفادة أنه لم يصل إلى جوف دماغه مافيه صلاح البدن . ولو كان المراد بما فيه صلاح البدن ماذكرت لم يصح هذا التعليل . وبسطه فى الكافى فقال : لأن الماء يفسد بمخالطة خلط داخل الأذن فلم يصل إلى الدماغ شىء يصلح له فلا يحصل معنى الفطر فلا يفسد . فالأولى تفسير الصورة بالإدخال بصنعه كما هو فى عبارة الإمام قاضيخان فى تعليل ما اختاره من ثبوت الفساد إذا أدخل الماء أذنه لا إذا دخل بغير صنعه كما إذا خاض نهرا حيث قال : إذا خاض الماء فدخل أذنه لايفسد صومه . وإن صب الماء فيها اختلفوا فيه

وقوله (وإن داوى جائفة أو آمة) الجائفة اسم لجراحة وصلت إلى الجوف . والآمّة اسم لجراحة وصلت إلى الدماغ

(قال المصنف : ولو أقطر فى أذنه الماء أو دخله لايفسد صومه لانعدام المعنى والصورة) أقول : فما الجواب عن الحديث ؟

فوصل إلى جوفه أو دماغه أفطر) عند أبى حنيفة رحمه الله . والذى يصل هو الرطب . وقالا : لايفطر لعدم التيقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة واتساعه أخرى . كما فى اليابس من الدواء . وله أن رطوبة الدواء تلاقى رطوبة الجراحة فيزداد ميلا إلى الأسفل فيصل إلى الجوف . بخلاف اليابس لأنه ينشف رطوبة الجراحة فينسدّ فمها

والصحيح هو الفساد لأنه موصل إلى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن . كما لو أدخل خشبة وغيبها إلى آخر كلامه . وبه تندفع الإشكالات . ويظهر أن الأصح فى الماء التفصيل الذى اختاره القاضى رحمه الله . فعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح فى تفسير معنى الفطر إما على معنى ما به فى نفسه كما أوردناه فى السؤال ، وبه يندفع تعليل المصنف لتعميم عدم الإفساد فى دخول الماء الأذن فيصح التفصيل المذكور فيه . ووجهه أنه لازم فيما لو احتقن بحقنة ضارة لخصوص مرض المحتقن أو أكل بعد الفجر وهو فى غاية الشبع والامتلاء قريبا من التخمة ، فإن الأكل فى هذه الحالة مضرّ ومع ذلك يلزمه فضلا عن القضاء الكفارة . وإما على حقيقة الإصلاح كما يفيده كلام الكافى والمصنف ، وعلى الأول يلزم تعميم الفساد فى الماء الداخل فى الأذن . وعلى الثانى يلزم تعميم عدمه فيه . هذا ولو أدخل الإصبع فى دبره أو فرجها الداخل لايفسد الصوم إلا أن تكون مبلولة بماء أو دهن على المختار . وقيل : يجب عليه الغسل والقضاء (قوله فوصل) أى الدواء (إلى جوفه) يرجع إلى الجائفة لأنها الجراحة فى البطن (أو دماغه) يرجع إلى الآمة لأنها الجراحة فى الرأس من أممته بالعصا ضربت أم رأسه وهى الجلدة التى هى مجمع الرأس ، وحينئذ فلا تحرير فى العبارة لأنه بعد أن أخذ الوصول فى صورة المسألة يمتنع نقل الخلاف فيه . إذ لاخلاف فى الإفطار على تقدير الوصول ، إنما الخلاف فيما إذا كان الدواء رطبا فقال : يفطر للوصول عادة . وقالا : لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك ، وهو يقول : سبب الوصول قائم وتقريره ظاهر من الكتاب . وهو دليل الوصول فيحكم به نظرا إلى الدليل إذ قد يخفى حقيقة المسبب بخلاف اليابس . إذ لم يثبت دليل الوصول فيه لما ذكر فى الكتاب . وإذا حققت هذا التصوير علمت أن المذكور فى ظاهر الرواية من الفرق بين الرطب واليابس لاينافى ماذكره أكثر مشايخ بخارى ، كما يعطيه ظاهر عبارة شمس الأئمة حيث قال : فرّق فى ظاهر الرواية بين الرطب واليابس . وأكثر مشايخنا على أن العبرة للوصول حتى إذا علم أن اليابس وصل فسد ، وإن علم أن الطرىّ لم يصل لم يفسد إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة ، فإنه لما بنى الفساد فى الرطب على الوصول نظرا إلى دليله علم بالضرورة أنه إذا علم عدم الوصول لايفسد لتحقق خلاف مقتضى الدليل ولا امتناع فيه ، فإن المراد بالدليل الأمارة وهى ما قدم يجزم بتخلف متعلقها مع قيامها ، كوقوف بغلة القاضى على بابه مع العلم بأنه ليس فى داره وإنما الكلام فيما إذا لم يعلم خلاف مقتضاه ، فإن الظن حينئذ يتعلق بثبوته فالقسمان اللذان ذكروهما لاخلاف فيهما . والحصر فيهما منتف إذ بقى ما إذا لم يعلم يقينا أحدهما . وهو محل الخلاف فأفسده حكما بالوصول نظرا إلى

(والذى يصل هو الرطب) وإنما قيد بالرطب لأن فى ظاهر الرواية فرقا بين الدواء الرطب واليابس . وأكثر مشايخنا على أن العبرة بالوصول . حتى إذا علم أن الدواء اليابس وصل إلى جوفه فسد صومه ، وإن علم أن الرطب لم يصل إلى جوفه لم يفسد صومه عنده إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة . فاليابس إنما يستعمل فى الجراحة لاستمساك رأسها به فلا يتعدى إلى الباطن . والرطب يصل إلى الباطن عادة فلهذا فرق بينهما

(ولو أقطر فى إحليله لم يفطر) عند أبى حنيفة رحمه الله. وقال أبو يوسف : يفطر . وقول محمد : مضطرب فيه فكأنه وقع عند أبى يوسف أن بينه وبين الجوف منفذا ، ولهذا يخرج منه البول ، ووقع عند أبى حنيفة رحمه الله أن المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه ، وهذا ليس من باب الفقه (ومن ذاق شيئا بفمه لم يفطر[1]) لعدم الفطر صورة ومعنى (ويكره له ذلك) لما فيه من تعريض الصوم على الفساد (ويكره للمرأة أن تمضغ لصبيها الطعام

دلياه ونفياه (قوله ولو أقطر فى إحليله لم يفطر عند أبى حنيفة . وقال أبو يوسف : يفطر . وقول محمد مضطرب فيه) والإقطار فى أقبال النساء قالوا أيضا هو على هذا الخلاف . وقال بعضهم : يفسد بلا خلاف لأنه شبيه بالحقنة قال فى المبسوط : وهو الأصح (قوله فكأنه وقع الخ) يفيد أنه لاخلاف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو فإن قول أبى يوسف بالإفساد إنما هو بناء على قيام المنفذ بين المثانة والجوف . فيصل إلى الجوف مايقطر فيها . وقوله بعدمه بناء على عدمه . والبول يترشح من الجوف إلى المثانة فيجتمع فيها . أو الخلاف مبنى على أن هناك منفذا مستقيما أو شبه الحاء فيتصور الخروج ولا يتصور الدخول لعدم الدافع الموجب له . بخلاف الخروج وهذا اتفاق منهم على إناطة الفساد بالوصول إلى الجوف . ويفيد أنه إذا علم أنه لم يصل بعد بل هو فى قصبة الذكر لايفسد . وبه صرح غير واحد . قال فى شرح الكنز : وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفا عند أبى يوسف . وحكى بعضهم الخلاف مادام فى قصبة الذكر وليسا بشىء اهـ . والذى يظهر أنه لامنافاة على قول أبى يوسف بين ثبوت الفطر باعتبار وصوله إلى الجوف أو إلى جوف المثانة . بل يصح إناطته بالثانى باعتبار أنه يصل إذ ذاك إلى الجوف لا باعتبار نفسه . وما نقل عن خزانة الأكمل فيما إذا حشا ذكره بقطنة فغيبها أنه يفسد كاحتشائها مما يقضى ببطلان حكاية الاتفاق على عدم الفساد فى الإقطار مادام فى قصبة الذكر ، ولا شك فى ذلك ، ألا ترى إلى التعليل من الجانبين كيف هو بالوصول إلى الجوف وعدمه بناء على وجود المنفذ أو استقامته وعدمه ، لكن هذا يقتضى فى حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا مخاص إلا بإثبات أن المدخل فيهما تجتذبه الطبيعة فلا يعود إلا مع الخارج المعتاد ، وهو فى الدبر معلوم لمن فعل ذلك بفتيلة دواء أو صابونة . غير أنا لانعلم فى غيره أن شأن الطبيعة ذلك فى كل مدخل كالخشبة ، أو فيما يتداوى به لقبول الطبيعة إياه فتجتذبه لحاجتها إليه . وفى القبل ذكرت لنا من تضع مثل الحمصة لتسدّ بها فى الداخل تحرزا من الحبل أنها لاتقدر على إخراجها حتى تخرج هى بعد أيام مع الخارج . والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله ويكره له ذلك) قيده الحلوانى بما إذا كان فى الفرض ، أما فى النفل فلا لأنه يباح الفطر فيه بعذر وبلا عذر فى رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله وأبى يوسف أيضا . فالذوق أولى

(ولو أقطر فى إحليله لم يفطر عند أبى حنيفة . وقال أبو يوسف : يفطر . وقول محمد مضطرب) ذكر قوله فى الأصل مع أبى حنيفة . وذكره الطحاوى فى مختصره مع أبى يوسف . وقال أبو سليمان الجوزجانى فى الأصل بعد ما ذكر قول محمد مع أبى حنيفة : ثم إن محمدا شك فى ذلك . فوقف . وما ذكره لكل واحد من الجانبين ظاهر . وإنما توقف محمد لأنه شك فى وجود المنفذ من الإحليل إلى الجوف . وتكلموا فى الإقطار فى أقبال النساء . فقيل : هو على هذا الاختلاف . وقيل : يشبه الحقنة فيفسد الصوم بلا خلاف . قيل : وهو الأصح . قوله (ومن ذاق شيئا بفمه) الذوق بالفم قوّة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وإدراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله إلى العصب . وليس فى هذا المعنى مايوجب الفطر لاصورة ولا معنى (ويكره ذلك لما فيه من تعريض الصوم على الفساد) بسبيل التسبب

إذا كان لها منه بدّ) لما بينا (ولا بأس إذا لم تجد منه بدا) صيانة للولد. ألا ترى أن لها أن تفطر إذا خافت على ولدها (ومضغ العلك لا يفطر الصائم) لأنه لا يصل إلى جوفه. وقيل: إذا لم يكن ملتئما يفسد لأنه يصل إليه بعض أجزائه. وقيل: إذا كان أسود يفسد وإن كان ملتئما لأنه يتفتت (إلا أنه يكره للصائم) لما فيه من تعريض الصوم للفساد. ولأنه يتهم بالإفطار ولا يكره للمرأة إذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن. ويكره للرجال على ما قيل إذا لم يكن من علة. وقيل: لا يستحب لما فيه من التشبه بالنساء (ولا بأس بالكحل ودهن الشارب) لأنه نوع

بعدم الكراهة لأنه ليس بإفطار بل يحتمل أن يصير إياه. وقيل: لا بأس في الفرض للمرأة إذا كان زوجها سيء الخلق أن تذوق المرقة بلسانها (قوله إذا كان لها منه بد) فإن لم يكن بأن لم تجد من يمضغ له ممن ليس عليه صوم ولم تجد طعاما لا يحتاج إلى مضغه له لا يكره لها (قوله لما بينا) من أنه تعريض للصوم على الفساد إذ قد يسبق شيء منه إلى الحلق، فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه. وفي الفتاوى: يكره للصائم أن يذوق بلسانه العسل أو الدهن ليعرف الجيد من الرديء عند الشراء (قوله وقيل إذا لم يكن ملتئما) بأن لم يمضغه أحد وإن كان أبيض. وكذا إذا كان أسود وإن مضغه غيره لأنه يتفتت وإن مضغ والأبيض يتفتت قبل المضغ فيصل إلى الجوف. وإطلاق محمد عدم الفساد محمول على ما إذا لم يكن كذلك للقطع بأنه معلل بعدم الوصول. فإذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لأنه كالمتيقن (قوله إلا أنه يكره) استثناء منقطع أي لكنه يكره للتعريض على الفساد. وتهمة الإفطار. وعنه عليه الصلاة والسلام «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفنّ مواقف التهم». وقال عليّ رضي الله عنه: إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره (قوله لقيامه مقام السواك في حقهنّ) فإن بنيتهن ضعيفة قد لا تحتمل السواك. فيخشى على اللثة والسن منه. وهذا قائم مقامه فيفعلنه (قوله لا يستحب) أي ولا يكره فهو مباح بخلاف النساء، فإنه يستحب لهن لأنه سواكهن. وقوله لما فيه من التشبه من النساء إنما يناسب التعليل للكراهة. ولذا وضع في غير موضع فيكون قد ترك تعليل الثاني. والأولى الكراهة للرجال إلا لحاجة لأن الدليل أعني التشبيه يقتضيها في حقهم خاليا عن المعارض (قوله ودهن الشارب) بفتح الدال على أنه مصدر وبضمها على إقامة اسم العين مقام المصدر. وفي الأمثلة: عجبت من دهنك

لأن الجاذبة قوية إذا كان صائما فلا يأمن من أن تجذب شيئا منه إلى الباطن. وقوله (لما بينا) إشارة إلى التعريض. وقوله (ومضغ العلك لا يفطر) أطلق محمد في الكتاب. وهو يدل على أن الكل واحد والتفصيل المذكور في الكتاب ذكره المشايخ. وقوله (إلا أنه يكره) استثناء من قوله «ومضغ العلك لا يفطر» وقوله (ولأنه يتهم بالإفطار) يعني أن من رآه يتوهم أنه يأكل شيئا فيتهمه، وقد قال عليّ رضي الله عنه: إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره. وإن كان عندك اعتذاره. وقوله (ويكره) ظاهر والكراهة تستلزم عدم الاستحباب. ولا ينعكس لأن المباحات لا توصف بهما. قال (ولا بأس بالكحل ودهن الشارب الخ) يجوز أن يكون الفاء منهما مفتوحا فيكونان مصدرين من كحل عينه كحلا، ودهن رأسه دهنا: إذا طلاه بالدهن. ويجوز أن يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن. فإن قيل: ما وجه تكرير مسألة الكحل، فإنه قال: ولو اكتحل لم يفطر، ثم قال: بالكحل، ثم قال ولا بأس بالاكتحال. أجيب: بأن الأول وضع القدوري، والثاني: وضع الجامع الصغير. والثالث: وضع

(قال المصنف: لما فيه من التشبه بالنساء) أقول: ينبغي أن يكون تعليلا للكراهة

ارتفاق وهو ليس من محظورات الصوم ، وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الاكتحال يوم عاشوراء وإلى

لحيتك بضم الدال وفتح التاء على هذه الإقامة (قوله ندب النبي إلى الاكتحال الخ) أما ندبه إلى صوم عاشوراء فأشهر من أن يبدى . وقد ذكرنا من ذلك فى أول كتاب الصوم أحاديث . وأما ندبه إلى الكحل فيه ففى حديثين روى أحدهما البيهقى عن الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « من اكتحل بالإثمد يوم عاشوراء لم ير رمدا أبدا » وضعفه بجويبر والضحاك لم يلق ابن عباس رضى الله عنهما ، ومن طريق آخر رواه ابن الجوزى فى الموضوعات عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عينه تلك السنة» وقال : فى رجاله من ينسب إلى التغفيل ، وقد روى الترمذى عن أبى عاتكة عن أنس قال « جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عينى أفأكتحل وأنا صائم ؟ قال نعم » قال الترمذى : وإسناده ليس بالقوىّ ، ولا يصح عن النبىّ صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب شىء وأبو عاتكة مجمع على ضعفه . وأخرج ابن ماجه عن بقية : حدثنا الزبيدى عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت « اكتحل النبىّ صلى الله عليه وسلم وهو صائم » وظن بعض العلماء أن الزبيدى فى مسند ابن ماجه هو محمد بن الوليد الثقة الثبت ، وهو وهم ، وإنما هو سعيد بن أبى سعيد الزبيدى الحمصى كما هو مصرح به فى مسند البيهقى . ولكن الراوى دلسه ، قال فى التنقيح : ليس هو بمجهول ، كما قاله ابن عدى والبيهقى بل هو سعيد بن عبد الجبار الزبيدى الحمصى وهو مشهور ، ولكنه مجمع على ضعفه . وابن عدى فى كتابه فرق بين سعيد بن أبى سعيد وسعيد ابن عبد الجبار وهما واحد ، وأخرجه البيهقى عن محمد بن عبيد الله بن أبى رافع قال : وليس بالقوى عن أبيه عن جدّه « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يكتحل وهو صائم » وأخرج أبو داود موقوفا على أنس عن عتبة بن أبى معاذ عن عبيد الله بن أبى بكر بن أنس بن مالك « أنه كان يكتحل وهو صائم » قال فى التنقيح : إسناده مقارب قال أبو حاتم عتبة بن حميد الضبى : أبو معاذ البصرى صالح الحديث . فهذه عدة طرق إن لم يحتج بواحد منها فالمجموع يحتج به لتعدد الطرق ، وأما ما فى أبى داود عن عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هودة عن أبيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه أمر بالإثمد عند النوم وقال : : ليتقه الصائم » فقال أبو داود : قال لى يحيى ابن معين : هذا حديث منكر . قال صاحب التنقيح : ومعبد وابنه النعمان كالمجهولين إذ لا يعرف لهما غير هذا الحديث . وعبد الرحمن بن النعمان قال : ابن معين ضعيف ، وقال أبو حاتم : صدوق . ولا تعارض بين

الفتاوى ولكل واحد منها فائدة ، فأما فائدة الأول فما استفيد من عدم تفطير الاكتحال ولا يلزم منه أن لايكون مكروها ، بل يجوز أن يكون مكروها ولا يفطر كما إذا ذاق بلسانه شيئا فبالثانى نفى ذلك ، ثم قد يختلف

(قال المصنف : وقد ندب النبى صلى الله عليه وسلم إلى الاكتحال يوم عاشوراء) أقول : قال ابن العز : لم يصح عن النبىّ صلى الله عليه وسلم فى يوم عاشوراء غير صومه ، وإنما الروافض لما ابتدعوا إقامة المأتم وإظهار الحزن يوم عاشوراء لكون الحسين رضى الله عنه قتل فيه ابتدع جهلة أهل السنة إظهار السرور واتخاذ الحبوب والأطعمة والاكتحال ونحو ذلك ، ورووا أحاديث موضوعة فى الاكتحال والتوسعة على العيال فيه اهـ.فيه أن حديث التوسعة رواه الثقات وقد قلد هذا القائل فيما قاله ابن تيمية ، وقد ردوا عليه ما قاله ، ولابن العراقى جزء خرج فيه حديث التوسعة من طرق .

الصوم فيه . ولا بأس بالاكتحال للرجال إذا قصد به التداوى دون الزينة . ويستحسن دهن الشارب إذا لم يكن من قصده الزينة لأنه يعمل عمل الخضاب . ولا يفعل لتطويل اللحية إذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة

كلاميهما إذ الصدق لاينفى سائر وجوه الضعف (قوله دون الزينة) لأنه تعورف من زينة النساء ثم قيد دهن الشارب بذلك أيضا وليس فيه ذلك ، وفى الكافى : يستحب دهن شعر الوجه إذا لم يكن من قصده الزينة به وردت السنة فقيد بانتفاء هذا القصد ، فكأنه والله أعلم لأنه تبرج بالزينة . وقد روى أبو داود والنسائى عن ابن مسعود « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره عشر خلال ذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها » وسنورده بتمامه إن شاء الله تعالى فى كتاب الكراهية . وما فى الموطإ عن أبى قتادة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم « إن لى جمة أفأرجلها ؟ قال : نعم وأكرمها » فكان أبو قتادة ربما دهنها فى اليوم مرتين من أجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « نعم وأكرمها » فإنما هو مبالغة من أبى قتادة فى قصد الامتثال لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة ، وذلك لأن الإكرام والجمال المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار . وفى سنن النسائى « أن رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له عبيد قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهى عن كثير من الأرفاه » فسئل ابن بريدة عن الأرفاه قال : الترجيل ، والمراد والله أعلم الترجيل الزائد الذى يخرج إلى حد الزينة لا ما كان لقصد دفع أذى الشعر والشعث ، هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة ، فالقصد الأول لدفع الشين وإقامة ما به الوقار وإظهار النعمة شكرا لافخرا ، وهو أثر أدب النفس وشهامتها ، والثانى أثر ضعفها ، وقالوا : بالخضاب وردت السنة ، ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت فى ضمن قصده مطلوب فلا يضره إذا لم يكن ملتفتا إليه (قوله وهو) أى القدر المسنون فى اللحية (القبضة) بضم القاف ، قال فى النهاية : وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه كان يأخذ من اللحية من طولها وعرضها » أورده أبو عيسى يعنى الترمذى فى جامعه ، رواه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص . فإن قلت : يعارضه ما فى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام « أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى » فالجواب : أنه قد صح عن ابن عمر راوى هذا الحديث أنه كان يأخذ الفاضل عن القبضة ، قال محمد بن الحسن فى كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم بن أبى الهيثم عن ابن عمر رضى الله عنهما « أنه كان يقبض على لحيته ثم يقص ماتحت القبضة » ورواه أبو داود والنسائى فى كتاب الصوم عن على بن الحسن بن شقيق عن الحسن بن واقد عن مروان بن سالم المقنع قال : رأيت ابن عمر رضى الله عنه يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف وقال : كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا أفطر قال : « ذهب الظمأ وابتلت العروق وثبت الأجر إن شاء الله تعالى » وذكره البخارى تعليقا فقال : « وكان ابن عمر رضى الله عنه إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته فما فضل أخذه » وقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أيضا أسنده ابن أبى شيبة عنه : حدثنا أبو أسامة عن شعبة عن عمر بن أيوب من ولد جرير عن أبى زرعة قال « كان أبو هريرة رضى الله عنه يقبض على لحيته

حكمه بين الرجال والنساء كما فى العلك ، فأعلم بالثالث أنهما لايفترقان إذا لم يكن قصد الرجل الزينة . وقوله (لأنه يعمل عمل الخضاب) يعنى وبالخضاب جاءت السنة لكن لحاجة غير الزينة ، والقبضة بضم القاف وقد روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأخذ من لحيته من طولها وعرضها » أورده أبو عيسى فى جامعه ، وقال : من سعادة الرجل خفة لحيته ، وذكر أبو حنيفة رحمه الله فى آثاره عن عبد الله بن عمر : أن عبد الله بن عمر كان يقبض

(ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي للصائم) لقوله صلى الله عليه وسلم « خير خلال الصائم السواك » من غير فصل . وقال الشافعي : يكره بالعشي لما فيه من إزالة الأثر المحمود . وهو الخلوف فشابه دم الشهيد .

فيأخذ ما فضل عن القبضة » فأقل ما في الباب إن لم يحمل على النسخ كما هو أصلنا في عمل الراوي على خلاف مرويه مع أنه روى عن غير الراوي . وعن النبي صلى الله عليه وسلم يحمل الإعفاء على إعفائها من أن يأخذ غالبها أو كلها . كما هو فعل مجوس الأعاجم من حلق لحاهم كما يشاهد في الهنود وبعض أجناس الفرنج ، فيقع بذلك الجمع بين الروايات . ويؤيد إرادة هذا ما في مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام : « جزوا الشوارب وأعفوا اللحى خالفوا المجوس » فهذه الجملة واقعة موقع التعليل . وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه أحد (قوله ولا بأس بالسواك الرطب) يعني للصائم سواء كانت رطوبته بالماء أو من نفسه بكونه اخضر بعد (قوله وقال الشافعي يكره) استدل بالحديث والمعنى . فالحديث ما روى الطبراني والدارقطني عنه عليه الصلاة والسلام « إذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي . فإن الصائم إذا يبست شفتاه كانت له نورا يوم القيامة » ورواه الدارقطني موقوفا على علي رضي الله عنه . وفي الطريقين كيسان أبو عمر القصاب ضعفه ابن معين . وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : سألت أبي عن كيسان أبي عمر فقال : ضعيف الحديث . ذكره في الميزان وذكر حديثه هذا فيه . والمعنى ماذكره في الكتاب من أنه إزالة الخلوف المحمود الخ ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من خير خلال الصائم السواك » أخرجه ابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها والدارقطني . وفيه مجالد ضعفه كثير ولينه بعضهم . ولنا أيضا عموم قوله عليه الصلاة والسلام « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » إذ يدخل في عموم كل صلاة الظهر والعصر والمغرب للصائم والمفطر . وفي رواية عند النسائي وصحيح ابن خزيمة وصححها الحاكم . وعلقها البخاري « عند كل وضوء » فيعم وضوء هذه الصلوات . ولنا أيضا في مسند أحمد عنه عليه الصلاة والسلام « صلاة بسواك أفضل عند الله تعالى من سبعين صلاة بغير سواك » فهذه النكرة وإن كانت في الإثبات تعم لوصفها بصفة عامة فيصدق على عصر الصائم إذا استاك فيه أنها صلاة أفضل من سبعين . كما يصدق على عصر المفطر . فهذه خالية عن المعارض . فإن ماذكره لايقوم حجة . أما الحديث فإنه مع شذوذه ضعيف . وأما المعنى فلا يستلزم كراهة الاستياك لأنه بناء على أن السواك يزيل الخلوف . وهو غير مسلم . بل إنما يزيل أثره الظاهر على السن من الاصفرار

على لحيته ويقطع ما وراء القبضة . وبه أخذ أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله . . وقوله (ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي) ذكره محمد في الأصل أنه لابأس للصائم يستاك بالسواك الرطب . ولم يذكر أن رطوبته بالماء أو بالرطوبة الأصلية التي تكون للأشجار ، ولا ذكر أنه بله بريقه أو بالماء . وذكر في الجامع الصغير لا بأس بالسواك الرطب بالماء للصائم في الفريضة فكان تفسيرا لما ذكر في الأصل ويدل على الرطب بالرطوبة الأصلية بالإلحاق ، ولهذا قال المصنف : ولا فرق بين الرطب الأخضر وبين المبلول بالماء ، لقوله صلى الله عليه وسلم « خير خلال الصائم السواك » من غير فصل بين الرطبين وبين الغداة والعشي . وينتفي به ماقال أبو يوسف : أن الرطب بالماء مكروه لما فيه من إدخال الماء في الفم وذلك لأن ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة أكثر مما يبقى بعد السواك ، ثم لم يكره للصائم المضمضة فكذا السواك (وقال الشافعي رحمه الله : يكره بالعشي لما فيه من إزالة الأثر المحمود وهو الخلوف) قال صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه عز وجل « الصوم لي وأنا

قلنا : هو أثر العبادة اللائق به الإخفاء ، بخلاف دم الشهيد لأنه أثر الظلم . ولا فرق بين الرطب الأخضر وبين المبلول بالماء لما روينا .

وهذا لأن سببه خلو المعدة من الطعام والسواك لايفيد شغلها بطعام ليرتفع السبب . ولهذا روى عن معاذ مثل ماقلنا . روى الطبرانى : حدثنا إبراهيم بن هاشم البغوى ، حدثنا هرون بن معروف ، حدثنا محمد بن سلمة الحرانى ، حدثنا بكر بن خنيس عن أبى عبد الرحمن بن عبادة بن نسى عن عبدالرحمن بن غنم قال « سألت معاذ بن جبل : أتسوك وأنا صائم ؟ قال نعم ، قلت : أى النهار أتسوك ؟ قال : أى النهار شئت غدوة وعشية ، قلت : إن الناس يكرهونه عشية ، ويقولون : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ، فقال : سبحان الله لقد أمرهم بالسواك وهو يعلم أنه لابد بفى الصائم خلوف وإن استاك ، وما كان بالذى يأمرهم أن ينتنوا أفواههم عمدا ما فى ذلك من الخير شىء بل فيه شر ، إلا من ابتلى ببلاء لايجد منه بدا » قال : وكذا الغبار فى سبيل الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام «من اغبرت قدماه فى سبيل الله حرمه الله على النار » إنما يؤجر عليه من اضطره إليه ولم يجد عنه محيصا . فأما من ألقى نفسه فى البلاء عمدا فما له فى ذلك من الأجر شىء . قيل : ويدخل فى هذا أيضا من تكلف الدوران تكثيرا للمشى إلى المساجد نظرا إلى قوله عليه الصلاة والسلام « وكثرة الخطا إلى المساجد » ومن تصنع فى طلوع الشيب لقوله عليه الصلاة والسلام « من شاب شيبة فى الإسلام » إنما يؤجر عليهما من بلى بهما ، وفى المطلوب أيضا أحاديث مضعفة نذكر منها شيئا للاستشهاد والتقوية وإن لم يحتج إليه فى الإثبات : منها مارواه البيهقى عن إبراهيم بن عبدالرحمن : حدثنا إسحاق الخوارزمى قال : سألت عاصما الأحول أيستاك الصائم بالسواك الرطب ؟ قال : نعم أتراه أشد رطوبة من الماء ؟ قلت : أول النهار وآخره ؟ قال نعم ، قلت : عمن رحمك الله ؟ قال عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم . وقال : تفرد به إبراهيم بن عبد الرحمن الخوارزمى ، وقد حدث عن عاصم بالمناكير لايحتج به . وروى ابن حبان فى كتاب الضعفاء عن ابن عمر رضى الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك آخر النهار وهو صائم » وأعله بأبى ميسرة قال : لايحتج به ورفعه باطل . والصحيح عن ابن عمر رضى الله عنه من قوله قلنا كفى ثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعيف فيه مع تلك العمومات . والله سبحانه أعلم .

[فروع] صوم ستة من شوال عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهته ، وعامة المشايخ لم يروا به بأسا . واختلفوا فقيل : الأفضل وصلها بيوم الفطر ، وقيل : بل تفريقها فى الشهر . وجه الجواز أنه قد وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبه بأهل الكتاب . وجه الكراهة أنه قد يفضى إلى اعتقاد لزومها من العوام لكثرة المداومة ، ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر : نحن إلى الآن لم يأت عيدنا أو نحوه ، فأما عند الأمن من ذلك فلا بأس لورود الحديث به ، ويكره صوم يوم النيروز والمهرجان لأن فيه تعظيم أيام نهينا عن تعظيمها . فإن وافق يوما كان يصومه فلا بأس به

أجزى به ، ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك » وما يكون محمودا عند الله فسبيله الإبقاء كما فى دم الشهيد ، والخلوف مصدر خلف فوه إذا تغيرت رائحته لعدم الأكل بالضم لاغير (قلنا هو أثر العبادة فاللائق به الإخفاء) فرارا عن الرياء (بخلاف دم الشهيد فإنه أثر الظلم) فيحتاج إلى الانتصاف من خصمه فلا بد من الاستبقاء . وقوله (لما روينا) يعنى من قوله عليه الصلاة والسلام « خير خلال الصائم السواك » .

(قال المصنف واللائق به الإخفاء) أقول : لانسلم ذلك فى الفرائض فإن المسنون فيها الإظهار على ما تقرر فى مقامه .

فصل

(ومن كان مريضا فى رمضان فخاف إن صام ازداد مرضه أفطر وقضى) وقال الشافعي رحمه الله : لا يفطر .

ومن صام شعبان ووصله برمضان فحسن . ويستحب صوم أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر مالم يظن إلحاقه بالواجب . وكذا صوم يوم عاشوراء . ويستحب أن يصوم قبله يوما وبعده يوما ، فإن أفرده فهو مكروه للتشبه باليهود ، وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب . وللحاج إن كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه . وقيل يكره . وهى كراهة تنزيه لأنه لإخلاله بالأهم فى ذلك الوقت ، اللهم إلا أن يسيء خلقه فيوقعه فى محظور . وكذا صوم يوم التروية ، لأنه يعجز عن أداء أفعال الحج . وسيأتى صوم المسافر . ويكره صوم الصمت وهو أن يصوم ولا يتكلم يعنى يلتزم عدم الكلام . بل يتكلم بخير ولحاجته إن عنت . ويكره صوم الوصال ولو يومين . ويكره صوم الدهر لأنه يضعفه أو يصير طبعا له . ومبنى العبادة على مخالفة العادة . ولا يحل صوم يومى العيد وأيام التشريق . وأفضل الصيام صيام داود « صم يوما وأفطر يوما » ولا بأس بصوم يوم الجمعة منفردا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله . ولا تصوم المرأة التطوع إلا بإذن زوجها . وله أن يفطرها . وكذا المملوك بالنسبة إلى السيد إلا إذا كان غائبا . ولا ضرر فى ذلك عليه فإن ضرره ضرر بالسيد فى ماله . وكل صوم وجب على المملوك بسبب باشره كالمنذور وصيامات الكفارات كالنفل إلا كفارة الظهار لما يتعلق به من حق الزوجة كما ستعلم فى الظهار إن شاء الله تعالى .

(فصـــل)

هذا الفصل فى العوارض وهى حرية بالتأخير . الأعذار المبيحة للفطر : المرض ، والسفر ، والحبل ، والرضاع إذا أضرّ بها أو بولدها ، والكبر إذا لم يقدر عليه . والعطش الشديد والجوع كذلك إذا خيف منهما الهلاك ، أو نقصان العقل . كالأمة إذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم . وكذا الذى ذهب به متوكل السلطان إلى العمارة فى الأيام الحارة . والعمل الحثيث إذا خشى الهلاك أو نقصان العقل . وقالوا : الغازى إذا كان يعلم يقينا أنه يقاتل العدوّ فى شهر رمضان . ويخاف الضعف إن لم يفطر ، ويفطر قبل الحرب مسافرا كان

(فصـــل)

لما ذكر مسائل الصوم شرع فى هذا الفصل ببيان وجوه الأعذار المبيحة للفطر فى الصوم وما يتعلق بها . وكلامه واضح . وحاصله : أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض لتنوعه إلى مايزداد بالصوم إلى مايخف به . وما يخف به لايكون مرخصا لا محالة ، فجعلنا مايزداد به مرخصا كخوف الهلاك لوجود ماهو الأصل فى الباب وهو المشقة فيه ، ومعرفة ذلك إما أن تكون باجتهاده بأن يعلم من نفسه أن حماه زاد شدة أوعينه وجعا وإما بقول طبيب حاذق مسلم . والشافعي رحمه الله اعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما فى التيمم . وأما السفر بنفسه فرخص لأنه لايعرى عن المشقة . فإذا كان مسافرا لايضره الصوم فالصوم أفضل عندنا ، خلافا له ، هكذا نقلت هذه المسألة فى كتب أصحابنا على خلاف ما وقعت فى كتب أصحاب الشافعي . فإن الغزالى رحمه الله ذكر أن الصوم

هو يعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما يعتبر فى التيمم ، ونحن نقول : إن زيادة المرض وامتداده قد يفضى إلى الهلاك فيجب الاحتراز عنه (وإن كان مسافرا لايستضر بالصوم فصومه أفضل ، وإن أفطر جاز) لأن السفر لايعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا ، بخلاف المرض فإنه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا إلى الحرج . وقال الشافعى رحمه الله : الفطر أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم « ليس من البرّ الصيام فى السفر » ولنا أن رمضان أفضل الوقتين فكان الأداء فيه أولى ، وما رواه محمول على حالة الجهد (وإذا مات المريض أو المسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء)

أومقيما (قوله هو يعتبر خوف الهلاك) الظاهر من كلام أصحابهم أنه كقولنا . وجه قولنا أن قوله تعالى ـ فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدّة من أيام أخر ـ يبيح الفطر لكل مريض ، لكن القطع بأن شرعية الفطر له إنما هو لدفع الحرج ، وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو فساد عضو ، ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض ، والاجتهاد غير مجرد الوهم ، بل هو غلبة الظن عن أمارة أو تجربة أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق ، وقيل عدالته شرط ، فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سئل عنه القاضى الإمام فقال : الخوف ليس بشىء . وفى الخلاصة : لوكان له نوبة حمى فأكل قبل أن تظهر يعنى فى يوم النوبة لا بأس به ، (قوله وقال الشافعى : الفطر أفضل) والحق أن قوله كقولنا ولم يحك ذلك عنه إنما هو مذهب أحمد رحمه الله ، والحديث الذى رواه فى الصحيحين وسنورده. وقول الظاهرية إنه لايجوز الصوم لهذا الحديث ولقوله تعالى ـ فمن كان منكم مريضا أوعلى سفر فعدّة من أيام أخر ـ فجعل السبب فى حقه إدراك العدّة فلا يجوز قبل السبب (قوله ولنا أن رمضان أفضل الوقتين) والصوم فى أفضل وقتى الصوم أفضل منه فى غيره . فإن قيل : إن أردتم أنه أفضل فى حق صوم المقيم فلا يفيد ، وإن مطلقا منعناه ، ونسنده بما روينا وتلونا . قلنا : نختار الثانى ، وجهه عموم قوله تعالى فى رمضان ـ وأن تصوموا خير لكم ـ وما رويتم مخصوص بسببه ، وهو ما روى فى الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام كان فى سفر ، فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال : ما هذا ؟ قالوا صائم ، فقال : ليس من البرّ الصيام فى السفر » وكذا ما روى مسلم عن جابر رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح إلى مكة فى رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ، ثم دعا بقدح من ماء فشربه ، فقيل له : إن بعض الناس قد صام ، فقال : أولئك العصاة » محمول على أنهم استضرّوا به بدليل ما ورد فى صحيح مسلم فى لفظه فيه « فقيل له إن الناس قد شقّ عليهم الصوم » ورواه الواقدى فى المغازى ، وفيه « وكان أمرهم بالفطر فلم يقبلوا » والعبرة وإن كان لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، لكن يحمل عليه دفعا للمعارضة بين الأحاديث فإنها صريحة فى الصوم فى السفر ، ففى مسلم عن حمزة الأسلمى أنه قال « يارسول الله أجد فىّ قوة على الصيام فى السفر فهل علىّ

أحبّ فى السفر من الإفطار لتبرأ ذمته . استدل الشافعى رحمه الله بقوله صلى الله عليه وسلم (« ليس من البرّ الصيام فى السفر») روى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر ، فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال : ماهذا ؟ قالوا صائم ، فقال : ليس من البرّ » الحديث (ولنا أن رمضان أفضل الوقتين) لأن ـ عدة من أيام أخر ـ كالخلف عن رمضان ، والخلف لايساوى الأصل بحال . (وما رواه محمول على حالة الجهد) بفتح الجيم : أى المشقة على ماذكرنا فى سببه آنفا . وقوله (وإن مات المريض أو المسافر وهما على حالهما) أى من المرض والسفر (لم يلزمهما القضاء) لأن الله تعالى أوجب عليهما القضاء فى عدّة من أيام أخر

لأنهما لم يدركا عدة من أيام أخر (ولو صح المريض وأقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة والإقامة) لوجود الإدراك بهذا المقدار . وفائدته وجوب الوصية بالإطعام .

جناح ؟ قال عليه الصلاة والسلام : هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن ، ومن أحبّ أن يصوم فلا جناح عليه » وفي الصحيحين عن أنس « كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر . فلم يعب الصائم على المفطر . ولا المفطر على الصائم » وفيه ما عن أبي الدرداء « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته في حرّ شديد . حتى إن أحدنا ليضع يده على رأسه من شدّة الحر . وما فينا صائم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم » فهذه تدل على جواز الصوم . وثم مايدل على خلافه ، وهو ما في مسند عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن صفوان بن عبد الله بن صفوان بن أمية الجمحي عن أم الدرداء عن كعب بن عاصم الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم « ليس من امبرّامصيام في امسفر » وهذه لغة بعض أهل اليمن يجعلون مكان الألف واللام الألف والميم . وعن عبد الرزاق رواه أحمد في مسنده ، وما في ابن ماجه عن عبد الله بن موسى التيمي عن أسامة بن زيد عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « صائم رمضان في السفر كالمفطر في الحضر » وأخرجه البزار عن عبد الله بن عيسى المدني : حدثنا أسامة بن زيد به ثم قال : هذا حديث أسنده أسامة بن زيد وتابعه يونس . ورواه ابن أبي ذئب وغيره عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه موقوفا على عبد الرحمن . ولو ثبت مرفوعا كان خروجه عليه الصلاة والسلام حين خرج فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر وأمر الناس بالفطر دليلا على نسخه اهـ . واعلم أن هذا في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما « خرج عليه الصلاة والسلام عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر » قال الزهري : وكان الفطر آخر الأمرين . وقال ابن القطان : هكذا قال : يعني البزار عبد الله بن عيسى ؛ وقال غيره : أي غير البزار عبد الله بن موسى وهو أشبه بالصواب . وهو عبد الله بن موسى بن إبراهيم بن محمد ابن طلحة بن عبيد الله التيمي القرشي ، يروي عن أسامة بن زيد وهو لابأس به اهـ . وهذا مما يتمسك به القائلون بمنع الصوم لاغيرهم باعتبار ماكان آخر الأمر . فالحاصل التعارض بحسب الظاهر ، والجمع ما أمكن أولى من إهمال أحدهما واعتبار نسخه من غير دلالة قاطعة فيه ، والجمع بما قلنا من حمل ماورد من نسبة من لم يفطر إلى العصيان . وعدم البر وفطره بالكديد على عروض المشقة خصوصا . وقد ورد ماقدمناه من نقل وقوعها فيجب المصير إليه خصوصا وأحاديث الجواز أقوى ثبوتا واستقامة مجيء وأوفق لكتاب الله تعالى . قال الله تعالى بعد قوله سبحانه ـ فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ـ فعلل التأخير إلى إدراك العدة بإرادة اليسر واليسر أيضا لايتعين في الفطر ؛ بل قد يكون اليسر في الصوم إذا كان قويا عليه غير مستضر به لموافقة الناس . فإن في الائتساء تخفيفا ؛ ولأن النفس توطنت على هذا الزمان مالم تتوطن على غيره فالصوم فيه أيسر عليها . وبهذا التعليل علم أن المراد بقوله ـ فعدة من أيام أخر ـ ليس معناه يتعين

و (لم يدركا عدة من أيام أخر) وقوله (ولو صح المريض) ظاهر . وقوله (وفائدته) أي فائدة لزوم القضاء (وجوب الوصية بالإطعام) بقدر الصحة والإقامة فإذا أوصى يؤدي الوصي من ثلث ماله لكل يوم مسكينا بقدر مايجب في صدقة الفطر ؛ وإن لم يوص وتبرع الورثة جاز ، وإن لم يتبرعوا لايلزمهم الأداء بل يسقط في حكم

وذكر الطحاوى فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد وليس بصحيح وإنما الخلاف فى النذر. والفرق لهما أن النذر سبب فيظهر الوجوب فى حق الخلف. وفى هذه المسألة السبب إدراك العدة فيتقدر بقدر ما أدرك

ذلك بل المعنى فأفطر فعليه عدة ، أو المعنى فعدة من أيام أخر يحل له التأخير إليها لا كما ظنه أهل الظواهر (قوله وحكى الطحاوى رحمه الله فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد) وهو أن عندهما يلزمه إذا صح وأقام يوما قضاء الكل فيلزم الإيصاء بالجميع ، وعند محمد إنما يلزمه قدر ماصح وأقام ، والصحيح الاتفاق فى القضاء وهو إنما يلزمه قدر الصحة والإقامة ، وأن الخلاف إنما هو فى النذر ، وهو ما إذا قال المريض : لله على صوم شهر مثلا فصح يوما ، فعندهما يلزمه الكل والإيصاء به . وعند محمد رحمه الله قدر ماصح . وجه الفرق لهما أن النذر هو السبب فى وجوب الكل فإذا وجد منه فى المرض ومات من ذلك المرض فلا شىء عليه . فإن صح صار كأنه قال ذلك فى الصحة . والصحيح لو قاله ومات قبل إدراك عدة المنذور لزمه الكل فكذلك ، هذا بخلاف القضاء لأن السبب هو إدراك العدة وحقيقة هذا الكلام المذكور فى النذر إنما يصح على تقدير كون النذر بذلك غير موجب شيئا فى حالة المرض وإلا لزم الكل وإن لم يصح لتظهر فائدته فى الإيصاء بل هو معلق بالصحة ، وإن لم يذكر أدوات التعليق تصحيحا لتصرف المكلف ما أمكن والنذر مما يتعلق بالشرط كقوله : إن شفى الله مريضى فلله على كذا ، فينزل عند الصحة فيجب الكل ، ثم يعجز عنه لعدم إدراك العدة فيجب الإيصاء كما لو لم يجعل

الدنيا (وذكر الطحاوى فيه) أى فى وجوب الوصية (خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد رحمهم الله) فقال : ولو زال عنه العذر وقدر على قضاء البعض دون البعض فإنه ينظر إن قضى فيما قدر ولم يفرط فيه ثم مات فلا يلزمه قضاء مابقى لأنه لم يدرك من وقت قضائه إلا قدر ماقضى . وإن لم يصم فيما قدر عليه حتى مات وجب عليه قضاء الكل فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف ، لأن ماقدر يصلح فيه قضاء اليوم الأول والذى بعده وهلم جرا ، فلما قدر على قضاء البعض فكأنه قدر على قضاء الكل ولم يصم . وليس كذلك إذا صام فيما قدر لأنه بالصوم تعين أن لايصلح فيه قضاء يوم آخر ، وقال محمد : لايلزمه القضاء إلا مقدار ماقدر عليه لأنه ما أدرك إلا ذلك فلم يلزمه غيره . قال المصنف (وليس بصحيح) يعنى أن الصحيح أن قولهما كقول محمد (وإنما الخلاف فى النذر) وهو أن يقول المريض : لله على أن أصوم شهرا ، فإذا مات قبل أن يصح لم يلزمه شىء ، وإن صح يوما واحدا لزمه أن يوصى بجميع الشهر عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله . وقال محمد : لزمه بقدر ماصح لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله فصار كقضاء رمضان (والفرق لهما) بين قضاء رمضان والنذر ماذكره فى الكتاب (أن النذر سبب) وقد وجد، والمانع وهو عدم الذمة فى التزام أدائه قد زال بالبرء ، وإذا وجد السبب المقتضى وزال المانع يظهر الوجوب لا محالة ، وصار كصحيح نذر فمات قبل الأداء ، وإذا ظهر الوجوب ولم يتحقق الأداء يصار إلى الخلف وهو الفدية (وفى هذه المسألة السبب إدراك العدة) وإدراكها لم يتحقق بكماله بل بعضها تحقق (فيتقدر بقدره) وفيه بحث من وجهين : أحدهما : أن القضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين وسبب الأداء شهود الشهر فكذا سبب القضاء . والثانى : أن جزء السبب ليس له حكم كله فلا يكون لبعض السبب أثر فى بعض الحكم . والجواب عن الأول : أن ذلك ليس فيما يتعلق به نفس الوجوب ، بل فيما يتعلق به تسليم

(قال المصنف : وفى هذه المسألة السبب الخ) أقول : أى سبب وجوب القضاء وهو الإتيان به لاسبب نفس الوجوب

(وقضاء رمضان إن شاء فرّقه وإن شاء تابعه) لإطلاق النص ، لكن المستحب المتابعة مسارعة إلى إسقاط الواجب (وإن أخره حتى دخل رمضان آخر صام الثانى) لأنه فى وقته (وقضى الأول بعده) لأنه وقت القضاء (ولا فدية عليه)

معلقا فى المعنى على ماقلنا ، وأما قولهم : السبب إدراك العدة ، فهل المراد أن إدراك العدة سبب أوجوب القضاء على المريض أو الأداء ، فصرح فى شرح الكنز فقال فى الفرق المذكور : وسبب القضاء إدراك العدة فيتقدر بقدره . وفى المبسوط جعله سبب وجوب الأداء . وعلى ظاهر الأول أن سبب القضاء على ما اعترفوا بصحته هو سبب وجوب الأداء ، فيكون إدراك العدة سبب وجوب الأداء كما ذكره فى المبسوط ، ويلزمه عدم حل التأخير عن أول عدة يدركها ، فإن قال : سبب وجوب الأداء لايستلزم حرمة التأخير عنه . قلنا : فليكن نفس رمضان سبب وجوب الأداء على المريض ، إذ لامانع من هذا الاعتبار سوى ذلك اللازم ، فإذا كان منتفيا لزم إذ هو الأصل ، ويلزمه الإيصاء بالكل إذا لم يدرك العدة كما هو قول محمد على رواية الطحاوى (قوله ولا فدية عليه) وقال الشافعى رحمه الله : عليه الفدية إن أخره بغير عذر ، لما روى (أنه عليه الصلاة والسلام قال فى رجل

الوجوب أو مثله وهو الخطاب : وهذا من مزالّ الأقدام فلا تغفل . وعن الثانى : بأن جزء السبب لايجوز أن يؤثر فى كل الحكم وإلا لكان هو العلة فما فرضناه جزءا لايكون جزءا هذا خلف باطل . وأما أن يكون جزءا لسبب علة تامة لبعض الحكم فلا مانع عنه : ألا ترى أن بالقدر والجنس يحرم الفضل والنسيئة ، وأحدهما يحرم النسيئة ، وكل ذلك قررناه فى التقرير مستوفى . قال (وقضاء رمضان إن شاء فرّقه وإن شاء تابعه) الصوم المذكور فى كتاب الله ثمانية : أربعة منها متتابعة ، وأربعة صاحبها فيها بالخيار . أما المتتابع فصوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا ، وأما غيره فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء الصيد . أما صوم رمضان فلا كلام لأحد فى وجوب التتابع فيه . وأما غيره فقد ضبطه المشايخ بأن كل ماشرع فيه العتق كان التتابع فيه واجبا ، وما لا فلا فيكون قضاء رمضان مما فيه لمن عليه الخيار . ولأن النص مطلق والعمل به واجب .وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن القضاء يحكى الأداء . والتتابع واجب فى الأداء . فكان مغنيا عن تقييد نص القضاء . والثانى أن أبيّ بن كعب رضى الله عنه قرأ « فعدّة من أيام أخر متتابعات » فهلا اعتبرتم قراءته مقيدة كما فعلتم بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين ؟ والجواب عن الأوّل : أن الأمر لوكان كما ذكرتم لما قال صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن تقطيع قضاء رمضان ذلك إليك . أرأيت لوكان على أحدكم دين فقضاه الدرهم والدرهمين ألم يكن قضاء . قال : نعم قال عليه الصلاة والسلام : فالله أحق أن يعفو ويغفر » فإنه صلى الله عليه وسلم كان أعلم بذلك . وعن الثانى : ماقيل إن قراءة أبيّ رضى الله عنه لم تشتهر اشتهار قراءة ابن مسعود : فكان كخبر الواحد فلا يزاد به على كتاب الله . قوله (لكن المستحب المتابعة) أى التتابع (مسارعة إلى إسقاط الواجب ، وإن أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر صام الثانى لأنه فى وقته وقضى الأول بعده لأنه وقت القضاء ولا فدية عليه) خلافا للشافعى رحمه الله : فإنه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين ، وروى ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما . ويقول : القضاء مؤقت بما بين رمضانين ، مستدلا بما روى عن عائشة رضى الله عنها « أنها كانت تؤخر قضاء أيام الحيض إلى شعبان » وهذا بيان منها لآخر وقت يجوز التأخير إليه . ثم يجعل تأخير القضاء عن وقته كتأخير الأداء عن وقته ، وتأخير الأداء لاينفك عن موجب فكذلك تأخير القضاء ، وهذا كما ترى ليس فيه مايعوّل عليه لأن تأخيرها القضاء إلى شعبان قد يكون اتفاقيا ، ولو سلم ذلك فإيجاب الفدية لا أصل له . لأنه لافدية

لأن وجوب القضاء على التراخي ، حتى كان له أن يتطوع (والحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما أفطرتا وقضتا) دفعا للحرج (ولا كفارة عليهما) لأنه إفطار بعذر (ولا فدية عليهما) خلافا للشافعي رحمه الله فيما إذا خافت على الولد، هو يعتبره بالشيخ الفانى . ولنا أن الفدية بخلاف القياس فى الشيخ الفانى ، والفطر بسبب الولد ليس فى معناه لأنه عاجز بعد الوجوب . والولد لا وجوب عليه أصلا

مرض فى رمضان فأفطر ثم صح فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر : يصوم الذى أدركه ثم يصوم الذى أفطر فيه ويطعم عن كل يوم مسكينا » ولنا إطلاق قوله تعالى ـ فعدة من أيام أخر ـ من غير قيد ، فكان وجوب القضاء على التراخى فلا يلزمه بالتأخير شىء غير أنه تارك للأولى من المسارعة ، وما رواه غير ثابت ففى سنده إبراهيم ابن نافع . قال أبو حاتم الرازى : كان يكذب . وفيه أيضا من اتهم بالوضع (قوله إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما) يرد ماوقع فى بعض الحواشى معزيا إلى الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لوجوب الإرضاع عليها بالعقد بخلاف الأم فإن الأب يستأجر غيرها ، وكذا عبارة غير القدورى أيضا تفيد أن ذلك للأم ، وكذا إطلاق الحديث وهو ماروى أنس رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة ، وعن الحبلى والمرضع الصوم » ولأن الإرضاع واجب على الأم ديانة (قوله هو يعتبره) أى كلا من الحامل والمرضع (بالشيخ الفانى) فى حكم هو وجوب الفدية بإفطاره بجامع أنه انتفع به من لم يلزمه الصوم غير

فى الشرع على القادر على الأصل، وبالتأخير لم يثبت العجز . ولنا أن الله تعالى أمر بالقضاء مطلقا . والأمر المطلق لا يوجب الفور بل على التراخى ، ولهذا لو تطوع جاز بالاتفاق . ومذهبنا مروى عن على وابن مسعود رضى الله عنهما . وقوله (والحامل والمرضع) قال فى الذخيرة : المراد بالمرضع ههنا الظئر ، لأن الأم لا تفطر إذا كان للولد أب ، لأن الصوم فرض عليها دون الإرضاع . وقال شيخ شيخى عبد العزيز : ينبغى أن يشترط يسار الأب أو عدم أخذ الولد ضرع غير الأم . وقوله (لأنه إفطار بعذر) قيل : نعم هو عذر . ولكن لا فى نفس الصائم بل لأجل غيره ، ومثله لا يعتد به ، ألا ترى أنه لو أكره على شرب الخمر بقتل أبيه أو ابنه لم يحل له الشرب . وأجيب بأن الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصودة ، وهى لا تتأتى بدون الإفطار عند الخوف فكانت مأمورة بالإفطار والأمر بالإفطار مع الكفارة التى بناؤها على الوجوب عن الإفطار لا يجتمعان بخلاف الإكراه . فإنه ليس كل أحد مأمورا قصدا بصيانة غيره بل نشأ الأمر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت الأمر قصدا وضمنا . وقوله (فيما إذا خافت على الولد الخ) يعنى إذا خافت الحامل أو المرضع على نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق . وإذا خافت على ولدها فأفطرت وجب القضاء والفدية على أصح أقواله عندهم (هو يعتبره بالشيخ الفانى) فإن الفطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا علة فتجب الفدية كفطر الشيخ الفانى . ولأن فيه منفعة نفسها وولدها، فبالنظر إلى نفسها يجب القضاء وبالنظر إلى منفعة ولدها تجب الفدية . ولنا أن الفدية فيه ثبتت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس (والفطر بسبب الولد ليس فى معناه لأن الشيخ الفانى عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه أصلا) ألا ترى أنه لو كان له مال

(قوله والأمر بالإفطار مع الكفارة، إلى قوله : لا يجتمعان) أقول : منقوض بحديث «فليحنث وليكفر» فتأمل فى الجواب (قال المصنف : هو يعتبره بالشيخ الفانى) أقول : قال ابن الهمام : أى كلا من الحامل والمرضع اهـ . والأظهر إرجاع الضمير إلى محل النزاع (قال المصنف : والولد لا وجوب عليه أصلا ، ألا ترى الخ) أقول : يعنى أن الولد لا تجب عليه الفدية ، ولا يخفى عليك أن عدم الوجوب عليه أجلى من أن يحتاج

(والشيخ الفانى الذى لايقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم فى الكفارات) والأصل فيه قوله تعالى ـ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ـ قيل معناه : لايطيقونه . ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء

أنه الولد فى الفرع . قلنا القياس ممتنع بشرع الفدية على خلاف القياس ، إذ لا مماثلة تعقل بين الصوم والإطعام والإلحاق دلالة متعذر ، لأن الشيخ يجب عليه الصوم بالعمومات ثم ينتقل إلى الفدية لعجزه عنه ، والطفل لايجب عليه بل على أمه ، ولم ينتقل عنها شرعا إلى خلف غير الصوم ، بل أجيز لها التأخير فقط رحمة على الولد إلى خلف هو الصوم ، بخلاف الشيخ فإنه لاقضاء عليه بل أقيمت الفدية مقام الصيام فى حقه . وحاصل الدفع فيهما أنه اختلف الحكم فى الأصل والفرع فإنه فى الأصل وجوب الفدية عوضا عن الصوم لسقوطه بها ولا سقوط فى الحامل (قوله ويطعم الخ) وعن الطحاوى أنه لافدية عليه ، وهو مذهب مالك رحمه الله لأنه عاجز عجزا مستمرا إلى الموت ، فكان المريض إذا مات قبل أن يصح ، والمسافر قبل أن يقيم ، وهذه الآية منسوخة . وعن سلمة بن الأكوع لما نزلت هذه الآية ـ وعلى الذين يطيقونه فدية ـ الآية . كان من أراد أن يفطر ويفدى فعل ، حتى أنزلت الآية التى بعدها نسختها . ولنا ما روى عطاء أنه سمع ابن عباس رضى الله عنه يقرأ ـ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ـ قال ابن عباس رضى الله عنه : « ليست بمنسوخة ، وهى للشيخ الكبير ، والمرأة الكبيرة لايستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا » رواه البخارى . وهو مروى عن علىّ بن أبى طالب . وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم ، ولم يرو عن أحد منهم خلاف ذلك فكان إجماعا . وأيضا لو كان لكان قول ابن عباس رضى الله عنهما « ليست بمنسوخة » مقدما لأنه مما لايقال بالرأى بل عن سماع لأنه مخالف لظاهر القرآن لأنه مثبت فى نظم كتاب الله تعالى ، فجعله منفيا بتقدير حرف النفى لايقدم عليه إلا بسماع

لم تجب على ماله ، ولم تتضاعف بتضاعف الولد فلا يلحق به دلالة أيضا . وقوله (والشيخ الفانى) وصف بما بين المراد به بقوله (الذى لايقدر على الصيام) وسمى فانيا إما لقربه إلى الفناء أو لأنه فنيت قوته . ووجوب الفدية عليه مذهبنا . وقال مالك رحمه الله : لاتجب عليه الفدية ، لأن الأصل وهو الصوم لم يجب عليه فلا يجب خلفه وقلنا : السبب وهو شهود الشهر تناوله حتى لو تحمل المشقة وصام وقع عن فرضه ، وإنما يباح له الإفطار بعذر ليس بعرض الزوال حتى يصار إلى القضاء كالمرض والسفر فوجبت الفدية كمن مات وعليه الصوم (والأصل فيه قوله تعالى ـ وعلى الذين يطيقونه فدية ـ) قال أهل التفسير (معناه لايطيقونه) فهو كقوله تعالى ـ يبين الله لكم أن تضلوا ـ فإن قيل : روى عن الشعبى رحمه الله أنه قال : لما نزل قوله تعالى ـ وعلى الذين يطيقونه فدية ـ كان الأغنياء يفطرون ويفدون والفقراء يصومون بناء على أن فى بدء الإسلام كان الرجل مخيرا بين الصوم والفدية ، ثم نسخت بعد ذلك بقوله تعالى ـ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ـ والمنسوخ لايجوز الاستدلال به . أجيب بأن الآية إن وردت فى الشيخ الفانى كما ذهب إليه بعض السلف فظاهر ، وإن وردت فى التخيير فكذلك لأن النسخ إنما ثبت فى حق القادر على الصوم ، فبقى الشيخ الفانى على حاله كما كان . وقوله (ولو قدر على الصوم) يعنى بعد ما فدى (بطل حكم الفداء) وصار كأن لم يكن ،

إلى مثل هذا التنوير (قوله لم تجب على ماله ولم تتضاعف) أقول : يعنى أن الفدية لم تجب ولم تتضاعف (قوله كمن مات وعليه الصوم) أقول : فيه نوع مصادرة ، فإن جوازه فيه بطريق الإلحاق بالشيخ الفانى كما يجىء (قوله فإن قيل روى عن الشعبى ، إلى قوله : والمنسوخ لايجوز الاستدلال به) أقول : الشيخ الفانى على هذا التقدير ليس من متناولات الآية الكريمة حتى يكون استدلالا بالمنسوخ فالأظهر إتمام الكلام بدوله فلا تتناول الآية الكريمة محل النزاع (قوله فبقى الشيخ الفانى على حاله) أقول : كيف يبقى الشيخ الفانى على حالته ، وقوله تعالى ـ وعلى

لأن شرط الخلفية استمرار العجز (ومن مات وعليه قضاء رمضان فأوصى به أطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من برّ أو صاعا من تمر أو شعير) لأنه عجز عن الأداء فى آخر عمره

ألبتة . وكثيرا مايضمر حرف لا فى اللغة العربية . فى التنزيل الكريم – تالله تفتأ تذكر يوسف – أى لاتفتأ وفيه – يبين الله لكم أن تضلوا – أى أن لاتضلوا – رواسى أن تميد بكم – وقال الشاعر :

فقلت يمين الله أبرح قاعدا　　ولو قطعوا رأسى لديك وأوصالى

أى لا أبرح وقال :

تنفك تسمع ما حيـ　　ـت بهالك حتى تكونه

أى لاتنفك . ورواية الأنقاء أولى . ولأن قوله تعالى – وأن تصوموا خير لكم – ليس نصا فى نسخ إجازة الافتداء الذى هو ظاهر اللفظ . هذا ولو كان الشيخ الفانى مسافرا فمات قبل الإقامة قيل : ينبغى أن لايجب عليه الإيصاء بالفدية . لأنه يخالف غيره فى التخفيف لا فى التغليظ . فإنما ينتقل وجوب الصوم عليه إلى الفدية عند وجود سبب التعيين . ولا تعيين على المسافر فلا حاجة إلى الانتقال . ولا تجوز الفدية إلا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره . فلو وجب عليه قضاء شىء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخا فانيا لايرجى برؤه جازت له الفدية . وكذا لو نذر صوم الأبد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له أن يفطر ويطعم . لأنه استيقن أن لايقدر على قضائه . فإن لم يقدر على الإطعام لعسرته يستغفر الله ويستقيله . وإن لم يقدر لشدة الحرّ كان له أن يفطر ويقضيه فى الشتاء إذا لم يكن نذر الأبد . ولو نذر يوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت الفدية عنه . ولو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل فلم يجد مايكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لاتجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره . ولذا لايجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفر به من المال . فإن مات فأوصى بالتكفير جاز من ثلثه . هذا ويجوز فى الفدية طعام الإباحة أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر للتنصيص على الصدقة فيها . والإطعام فى الفدية (قوله لأن شرط الخلفية) أى شرط وقوع الفدية خلفا عن الصوم دوام العجز عن الصوم . فخرج المتيمم إذا قدر على الماء لاتبطل الصلوات المؤداة قبل التيمم . لأن خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه . وكذا خلفية الأشهر عن الأقراء فى الاعتداد مشروط بانقطاع الدم مع سن الإياس لا بشرط دوامه . فلذا يجب الاعتداد بالدم إذا عاد بعد الانقطاع فى سن

ووجب عليه الصوم . فإن قيل : القدرة على الأصل بعد حصول المقصود بالخلف لاتبطل الخلف . كما لو قدر على الماء بعد ماصلى بالتيمم . وههنا حصل المقصود وهو تفريغ الذمة عما وجب عليه . أجيب : بأن القدرة ههنا على الأصل إنما هى قبل حصول المقصود بالخلف . لأن دوام هذا العجز إلى الموت شرط صحة هذا الخلف . فإن الشيخ الفانى هو الذى يزداد ضعفه كل وقت إلى موته . وإليه أشار بقوله (لأن شرط الخلفية استمرار العجز) وقوله (ومن مات وعليه قضاء رمضان) أى قرب منه لأن الإيصاء بعد الموت غير متصوّر . وقوله (لأنه عجز عن الأداء فى آخر عمره) استعمل الأداء فى موضع القضاء والعجز عن القضاء بحيث لايرجى فى معنى الشيخ

الذين يطيقونه – لم يتناوله على هذا التفسير (قال المصنف : لأن شرط الخلفية استمرار العجز) أقول : فإن قوله تعالى – لايطيقونه – محمول على الاستمرار . إذ لاتجب الفدية على المريض والمسافر .

فصار كالشيخ الفانى . ثم لابد من الإيصاء عندنا خلافا للشافعى رحمه الله . وعلى هذا الزكاة . هو يعتبره بديون العباد إذ كل ذلك حق مالى تجرى فيه النيابة . ولنا أنه عبادة ولا بد فيه من الاختيار . وذلك فى الإيصاء دون الوراثة لأنها جبرية . ثم هو تبرع ابتداء حتى

الإياس فى المستقبل . أو فى العدة التى فرض عوده فيها . حتى تستأنف للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف لافى الأنكحة المباشرة حال ذلك الانقطاع هذا هو الواقع من الحكم . ومقتضاه كون الخلفية على الوجه الذى ذكرناه لاعلى ما ذكر فى النهاية (قوله وصار كالشيخ الفانى) إلحاقا بطريق الدلالة لابالقياس . وجهه أن الكلام فى مريض عجز عن الأداء وعليه الصوم، ولاشك أن كل من سمع أن الشيخ الفانى الذى لايقدر على الصوم يجزى عنه الإطعام علم أن سبب ذلك عجزه عجزا مستمرا إلى الموت . فإن الشيخ الفانى الذى علق عليه هذا الحكم هو الذى كل يوم فى نقص إلى أن يموت فيكون الوارد فى الشيخ الفانى واردا فى المريض الذى هو بتلك الصفة . لافرق إلا بأن الوجوب لم يسبق حال جواز الإطعام فى الشيخ الفانى إلا بقدر مايثبت ثم ينتقل . والمريض تقرر الوجوب عليه قبله بإدراك العدة وعجزه الآن بسبب تقصيره فى المسارعة إلى القضاء . ومعلوم أنه إذا كان الوجوب على التراخى لايكون بذلك التأخير جانيا فلا أثر لهذا الفرق فى إيجاب افتراق الحكم . واعلم أنهم منعوا فى الأصول الإلحاق بالشيخ الفانى بطريق الدلالة كما منعوه بطريق القياس ، لأن شرطه ظهور المؤثر وأثره غير أنه فى الدلالة لايفتقر إلى أهلية الاجتهاد بخلاف القياس ، وذلك منتف فى الشيخ الفانى ، فإن ظهور المؤثر فيه وهو العجز إنما يصلح لإسقاط الصوم. وهنامقام آخر وهو وجود الفدية ولايعقل العجز مؤثرا فى إيجابها، لكنا نقول ذلك فى غير المنصوصة . وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة، لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدإ الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة ، وقد قال تعالى ـ وعلى الذين يطيقونه فدية ـ أى لايطيقونه (قوله ثم لابد من الإيصاء عندنا) أى فى لزوم الإطعام على الوارث (خلافا للشافعى رحمه الله وعلى هذا الزكاة) أى إذا مات من عليه دين الزكاة بأن استهلك مال الزكاة بعد الحول والعشر بعد وقت وجوبه لايجب على وارثه أن يخرج عنه الزكاة والعشر إلا أن يوصى بذلك . ثم إذا أوصى فإنما يلزم الوارث إخراجهما إذا كانا يخرجان من الثلث ، فإن زاد دينهما على الثلث لايجب على الوارث . فإن أخرج كان متطوعا عن الميت ويحكم بجواز إجزائه ، ولذا قال محمد فى تبرع الوارث : يجزيه إن شاء الله تعالى . كما إذا أوصى بالإطعام عن الصلوات على مايذكر . ويصح التبرع فى الكسوة والإطعام لا الإعتاق لأن فى الإعتاق بلا إيصاء إلزام الولاء على الميت . ولا إلزام فى الكسوة والإطعام . وجه قول الشافعى ما فى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال :

الفانى . فيلحق به دلالة بالطريق الأولى . لأن عجز الميت ألزم (ثم لابد من الإيصاء) لإلزام الوارث . فإن لم يوص فللوارث أن يخرجه ولا يلزمه . وإذا أوصى أخرج عنه من ثلث المال مقدار صدقة الفطر (عندنا خلافا للشافعى) فى جميع ذلك؛ أما خلافه فى المقدار فلأن المقدار الواجب عنده مد . وأما فى الباقى فلأنه يعتبر هذا الدين بديون العباد بجامع أن كلا منهما حق مالى تجرى فيه النيابة . فكما أن ديون العباد تخرج من جميع المال وإن لم يوص فكذلك هذا (ولنا أنه عبادة وكل ماهو عبادة لابد فيه من الاختيار وذلك فى الإيصاء دون الوراثة لأنها جبرية ثم هو تبرع ابتداء) لأن الصوم فعل مكلف به وقد سقطت الأفعال بالموت فصار الصوم كأنه سقط فى حق الدنيا فكانت الوصية بأداء الفدية تبرعا . بخلاف دين العباد فإنه لايسقط بالموت ؛ لأن المقصود ثمة

يعتبر من الثلث . والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ . وكل صلاة تعتبر بصوم يوم

«جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها ؟ فقال : لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها ؟ قال نعم . قال : فدين الله أحق » وفى رواية « جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يارسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها ؟ » الحديث . إلى أن قال « فصومى عن أمك » وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » قلنا : الاتفاق على صرف الأول عن ظاهره فإنه لايصح فى الصلاة الدين . وقد أخرج النسائى عن ابن عباس رضى الله عنهما . وهو راوى الحديث الأول فى سننه الكبرى أنه قال « لايصلى أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد » وفتوى الراوى على خلاف مرويه بمنزلة روايته للناسخ . ونسخ الحكم يدل على إخراج المناط عن الاعتبار . ولذا صرحوا بأن من شرط القياس أن لايكون حكم الأصل منسوخا لأن التعدية بالجامع ونسخ الحكم يستلزم إبطال اعتباره . إذ لو كان معتبرا لاستمر ترتيب الحكم على وفقه . وقد روى عن عمر رضى الله عنه نحوه . أخرجه عبد الرزاق وذكره مالك فى الموطإ بلاغا فقال مالك : ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضى الله تعالى عنهم بالمدينة أن أحدا منهم أمر أحدا أن يصوم عن أحد ولا يصلى عن أحد اه . وهذا مما يؤيد النسخ . وأنه الأمر الذى استقر الشرع عليه آخرا . وإذا أهدر كون المناط الدين فإنما يعلل لوجوب الأداء عن الميت على الوارث بدين العباد فإنه محل الاتفاق . وليس هو الكائن فى صورة النزاع فلا يجب على الوارث إلا بالإيصاء . ثم إذا أوصى لايجب عليه إلا بقدر الثلث إلا أن يتطوع . وعلى هذا دين صدقة الفطر والنفقة الواجبة والكفارات المالية والحج وفدية الصيامات التى عليه والصدقة المنذورة والخراج والجزية . وهذا لأن هذه بين عقوبة وعبادة . فما كان عبادة فشرط إجزائها النية ليتحقق أداؤها مختارا فيظهر اختياره الطاعة من اختياره المعصية الذى هو المقصود من التكاليف . وفعل الوارث من غير أمر المبتلى بالأمر والنهى لايحقق اختياره . بل لما مات من غير فعل ولا أمر به فقد تحقق عصيانه بخروجه من دار التكليف ولم يمتثل . وذلك يقرر عليه موجب العصيان . إذ ليس فعل الوارث الفعل المأمور به فلا يسقط به الواجب . كما لو تبرع به حال حياته وما كان فيها مع ذلك معنى العقوبة . فلا يخفى أنه فات فيه الأمران إذ لم يتحقق إيقاع ما يستشقه منه ليكون زاجرا له . بخلاف ديون العباد فإن المقصود من الأمر بأدائها وصول المال إلى من هو له ليدفع به حاجته . ولذا إذا ظفر من له بجنسه كان له أخذه ويسقط عن ذمة من عليه فلزمت من غير إيصاء لتحقق حصول المقصود بفعل الوارث هنا . وعن هذا قلنا : لايورث خيار الشرط والرؤية لأنه رأى كان للميت . بخلاف خيار العيب لأنه جزء من العين فى المعنى احتبس عند البائع . وإذا علمت ما ذكرنا علمت أن المقصود من حقوق الله تعالى إنما هى الأفعال إذ بها تظهر الطاعة والامتثال . وما كان ماليا منها . فالمال متعلق المقصود : أعنى الفعل ، وقد سقطت الأفعال كلها بالموت لتعذر ظهور طاعته بها فى دار التكليف . فكان الإيصاء بالمال الذى هو متعلقها تبرعا من الميت ابتداء فيعتبر من الثالث . بخلاف دين العباد لأن المقصود فيها نفس المال لا الفعل . وهو موجود فى التركة فيؤخذ منها بلا إيصاء (قوله والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ) وجهه : أن المماثلة قد ثبتت شرعا بين الصوم والإطعام

هو المال والفعل غير مقصود لحاجة العباد إلى الأموال . وكذلك الوصية بالزكاة . وإذا كان تبرعا (يعتبر من الثلث) وإنما قال ابتداء لأنها فى الآخرة تنوب عن الواجب على الميت (والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ)

هو الصحيح (ولا يصوم عنه الولىّ ولا يصلى) لقوله صلى الله عليه وسلم « لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد » (ومن دخل فى صلاة التطوّع أو فى صوم التطوّع ثم أفسده قضاه) خلافا للشافعى رحمه الله . له أنه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه مالم يتبرّع به . ولنا أن المؤدى قربة وعمل فتجب صيانته بالمضى عن الإبطال . وإذا وجب المضى وجب القضاء بتركه . ثم عندنا لا يباح الإفطار فيه بغير عذر فى إحدى الروايتين لما بينا ويباح بعذر .

والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة . ومثل مثل الشىء جاز أن يكون مثلا لذلك الشىء وعلى تقدير ذلك يجب الإطعام . وعلى تقدير عدمها لا يجب ، فالاحتياط فى الإيجاب . فإن كان الواقع ثبوت المماثلة حصل المقصود الذى هو السقوط وإلا كان برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ، ولذا قال محمد فيه : يجزيه إن شاء الله تعالى من غير جزم ، كما قال فى تبرع الوارث بالإطعام ، بخلاف إيصائه به عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء (قوله هو الصحيح) احتراز من قول ابن مقاتل : إنه يطعم لكل صلاة يوم مسكينا لأنها كصيام يوم ثم رجع إلى ما فى الكتاب ، لأن كل صلاة فرض على حدة فكانت كصوم يوم (قوله ومن دخل فى صوم التطوّع ثم أفسده قضاه) لا خلاف بين أصحابنا رحمهم الله فى وجوب القضاء إذا فسد عن قصد أو غير قصد بأن عرض الحيض للصائمة المتطوّعة . خلافا للشافعى رحمه الله . وإنما اختلاف الرواية فى نفس الإفساد هل يباح أولا ؟ ظاهر الرواية لا إلا بعذر . ورواية المنتقى يباح بلا عذر . ثم اختلف المشايخ رحمهم الله على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر أو لا ؟ قيل نعم ، وقيل لا ، وقيل عذر قبل الزوال لا بعده ، إلا إذا كان فى عدم الفطر بعده عقوق لأحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر . وقيل : إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر ، وإن كان يتأذى بذلك يفطر . واعتقادى أن رواية المنتقى أوجه . وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام فى خلافية الشافعى رحمه الله آخرا ، ويتبين وجه اختيارنا لها فى ضمنه إن شاء الله تعالى ، وأحسن مايستدل به للشافعى رحمه الله ما فى مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت « دخل علىّ النبى صلى الله عليه وسلم يوما فقال : هل عندكم شىء ؟ فقلنا لا ، قال : فإنى إذا صائم ثم أتانا يوما آخر فقلنا : يارسول الله أهدى لنا حيس ، قال : أرنيه

فإن النص الوارد بالفداء فى الصوم غير معقول المعنى ، فالقياس أن يقتصر عليه ، لكن النص الوارد فيه يجوز أن يكون معلولا بعلة مشتركة بينه وبين الصلاة وإن كنا لا نعقله . والصلاة نظير الصوم بل أهم . فأمر المشايخ بالفداء فيها احتياطا وموضعه الأصول وقوله (هو الصحيح) احتراز عما قاله محمد بن مقاتل أولا : إنه يطعم عنه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ، ثم رجع فقال : كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لأنه أحوط . وقوله (ولا يصوم عنه الولى) احتراز عن قول الشافعى رحمه الله ، فإنه يجوز ذلك فى قول استدلالا بما روى عن عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » وهو نص فى الباب . ولنا حديث ابن عمر رضى الله عنهما (لا يصوم أحد عن أحد . ولا يصلى أحد عن أحد) وتأويل حديث عائشة رضى الله عنها فعل عنه مايقوم مقام الصوم من الإطعام إن أوصى بذلك . وقوله (ومن دخل فى صوم التطوّع) ذكرناه فى فصل القراءة من كتاب الصلاة . وقوله (ثم عندنا) كأنه بيان لمبنى الاختلاف ، وهو أن الإفطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا وعنده مباح . فإذا كان غير مباح كان

(قوله وقوله ثم عندنا كأنه بيان لمبنى الاختلاف الخ) أقول فيه بحث .

والضيافة عذر لقوله صلى الله عليه وسلم « أفطر واقض يوما مكانه »

فلقد أصبحت صائما ، فأكل » وفي لفظ « فأكل . وقال : قد كنت أصبحت صائما » فهذا يدل على عدم وجوب الإتمام ، ولزوم القضاء مرتب على وجوبه فلا يجب واحد منهما . وروى أبو داود والترمذي والنسائي عن أم هانئ موقوفا « الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر » وفي كل من سنده ومتنه اختلاف . وتكلم عليه البيهقي رحمه الله . وقال الشافعي أيضا : صح « أنه عليه الصلاة والسلام خرج من المدينة حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع إناء فشرب والناس ينظرون » وفي لفظ « كان ذلك بعد العصر » زاد مسلم « عام الفتح » وفيه دلالة التأخير . قال الشافعي : فلما كان له قبل أن يدخل في صوم الفرض أن لا يدخل فيه للسفر كان له إذا دخل فيه أن يفطر كما فعل عليه الصلاة والسلام ، فالتطوع أولى . وحاصله استدلال بفطره في الفرض بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه على إباحة فطره في النفل بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه ، وهو استدلال حسن جدا . ولنا الكتاب والسنة والقياس ؛ أما الكتاب فقوله تعالى ـ ولا تبطلوا أعمالكم ـ وقال تعالى ـ ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها ـ الآية سيقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكتب عليهم ، والقدر المؤدى عمل كذلك فوجب صيانته عن الإبطال بهذين النصين ، فإذا أفطر وجب قضاؤه تفاديا عن الإبطال ؛ وأما السنة فما أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عائشة قالت « كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت : يا رسول الله إنا كنا صائمتين فعرض علينا طعام اشتهيناه فأكلنا منه . قال : اقضيا يوما آخر مكانه » وأعله البخاري بأنه لا يعرف لزميل سماع من عروة ، ولا ليزيد سماع من عروة ؛ وأعله الترمذي بأن الزهري لم يسمع من عروة ؛ فقال : روى هذا الحديث صالح بن أبي الأخضر ومحمد ابن أبي حفصة عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها . وروى مالك بن أنس ومعمر بن عبيد الله بن عمرو بن زياد[1] بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ، ولم يذكروا فيه عروة ، وهذا أصح ، ثم أسند إلى ابن جريج قال : سألت الزهري أحدثك عروة عن عائشة رضي الله عنها ؟ قال : لم أسمع من عروة في هذا شيئا . ولكن سمعنا في خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سأل عائشة رضي الله عنها عن هذا الحديث اهـ . قلنا : قول البخاري مبني على اشتراط العلم بذلك ، والمختار الاكتفاء بالعلم بالمعاصرة على ما مر غير مرة ، ولو سلم إعلاله وإعلال الترمذي فهو قاصر على هذا الطريق فإنما يلزم لو لم يكن له طريق آخر ، لكن قد رواه ابن حبان في صحيحه من غيرها عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن

بالإفطار جانيا فيلزمه القضاء ، وإذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء . وقوله (والضيافة عذر) يعني على الأظهر ، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها ليست بعذر لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا دعي أحدكم فليجب ، فإن كان مفطرا فليأكل ، وإن كان صائما فليصل » : أي فليدع لهم » . ووجه الأظهر ما روى عنه عليه الصلاة والسلام « أنه كان في ضيافة رجل من الأنصار ، فامتنع رجل من الأكل وقال إني صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنما دعاك أخوك لتكرمه فأفطر واقض يوما مكانه » ومن المشايخ من قال

---

(١) قول صاحب الفتح (ابن عمرو بن زياد) هكذا في بعض النسخ ، وفي بعضها ابن عمر ، وابن زياد مضبوطا بالقلم بضم عين عمر ثم واو العطف بعدها وليحرر اهـ مصححه .

. . . .

عائشة قالت « أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين » الحديث . ورواه ابن أبي شيبة من طريق آخر غيرهما عن خصيف عن سعيد بن جبير « أن عائشة وحفصة » الحديث . ورواه الطبراني في معجمه من حديث خصيف عن عكرمة عن ابن عباس « أن عائشة وحفصة » ورواه البزار من طريق غيرها عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن نافع عن ابن عمر قال « أصبحت عائشة وحفصة رضي الله عنهما » وحماد بن الوليد لين الحديث ، وأخرجه الطبراني من غير الكل في الوسط . حدثنا موسى بن هرون . حدثنا محمد بن مهران الجمال قال : ذكره محمد بن أبي سلمة المكي عن محمد بن عمرويه عن أم سلمة[1] عن أبي هريرة قال « أهديت لعائشة وحفصة رضي الله عنهما هدية وهما صائمتان فأكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : اقضيا يوما مكانه ولا تعودا » فقد ثبت هذا الحديث ثبوتا لا مردّ له لو كان كل طريق من هذه ضعيفا لتعددها وكثرة مجيئها ، وثبت في ضمن ذلك أن ذلك المجهول في قول الزهري فيما أسند الترمذي إليه عن بعض من سأل عائشة رضي الله عنها عن هذا الحديث ثقة أخبر بالواقع . فكيف وبعض طرقه مما يحتج به . وحمله على أنه أمر ندب خروج عن مقتضاه بغير موجب . بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه ويؤكد . وهو ماقدمناه من قوله تعالى ـ ولا تبطلوا أعمالكم ـ كلام المفسرين فيها على أن المراد لاتحبطوا الطاعات بالكبائر . كقوله تعالى ـ لاترفعوا أصواتكم فوق صوت النبيّ ـ إلى أن قال ـ أن تحبط أعمالكم ـ وكلام ابن عمر رضي الله عنه ظاهر في أن هذا قول الصحابة ، أو لاتبطلوها بمعصيتهما : أي معصية الله ورسوله . أو الإبطال بالرياء والسمعة . وهو قول ابن عباس رضي الله عنه . وعنه بالشك والنفاق أو بالعجب . والكل يفيد أن المراد بالإبطال إخراجها عن أن تترتب عليها فائدة أصلا كأنها لم توجد . وهذا غير الإبطال الموجب للقضاء فلا تكون الآية باعتبار المراد دليلا على منع هذا الإبطال ، بل دليلا على منعه بدون قضاء . فتكون دليل رواية المنتقى على ماقدمناه من أنها إباحة الفطر مع إيجاب القضاء ، ولهذا اخترناها لأن الآية لاتدل باعتبار المراد منها على سوى ذلك . والأحاديث المذكورة لاتفيد سوى إيجاب القضاء إلا ماكان من الزيادة التي في رواية الطبراني وهي قوله « ولا تعودا » وهي مع كونها منفردا بها لاتقوى قوّة حديث مسلم المتقدم الاستدلال به للشافعي . فبعد تسليم ثبوت الحجية يحمل على الندب ، وكذا حديث البخاري « آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا ، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال كل ، قال : فإني صائم ، قال : ما آكل حتى تأكل فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال له سلمان نم فنام ، ثم ذهب يقوم فقال نم ، فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن ، قال : فصليا فقال له سلمان : « إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا فأعط كل ذي حق حقه ، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فقال عليه الصلاة والسلام : صدق سلمان » وهذا مما استدل به القائلون بأن الضيافة عذر ، وكذا ما أسند الدارقطني إلى جابر قال « صنع رجل من أصحاب رسول الله صلى الله

إن كان صاحب الدعوة يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الأكل لايفطر . وإن كان يتأذى يفطر ويقضي . وقال في الذخيرة : هذا كله إذا كان الإفطار قبل الزوال ، فأما إذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له أن يفطر إلا إذا

---

(١) وقول صاحب الفتح (عن أم سلمة) في بعض النسخ ، عن أبي سلمة وحرر اه مصححه .

(وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في رمضان أمسكا بقية يومهما) قضاء لحق الوقت بالتشبه

عليه وسلم طعاما فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه . فلما أتي بالطعام تنحى رجل منهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : مالك ؟ قال : إني صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : تكلف أخوك وصنع طعاما ثم تقول إني صائم ، كل وصم يوما مكانه » فإن كلا منهما يدل على عدم كون الفطر ممنوعا إذ لا يعهد للضيافة أثر في إسقاط الواجبات ، ولذا منع المحققون كونها عذرا كالكرخي وأبي بكر الرازي ، واستدلا بما روى عنه عليه الصلاة والسلام « إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب ، فإن كان مفطرا فليأكل ، وإن كان صائما فليصل » : أي فليدع لهم » والله أعلم بحال هذا الحديث . وقول بعضهم : ثبت موقوف على إبداء ثبت ، ثم لا يقوى قوة حديث سلمان . والحاصل أن على رواية المنتقى تتظافر الأدلة ولا يعارض ما استدل به الشافعي رحمه الله مايثبتها على مالا يخفى . وأما القياس فعلى الحج والعمرة النفلين حيث يجب قضاؤهما إذا أفسدا (قوله وإذا بلغ الصبي الخ) كل من تحقق بصفة أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فإنه يجب عليه الإمساك تشبها كالحائض والنفساء يطهران بعد الفجر أو معه ، والمجنون يفيق ، والمريض يبرأ ، والمسافر يقدم بعد الزوال أو قبله بعد الأكل ، أما إذا قدم قبل الزوال والأكل فيجب عليه الصوم لما في الكتاب ، وكذا لو كان نوى الفطر ولم يفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه نية الصوم ، والذي أفطر عمدا أو خطأ أو مكرها أو أكل يوم الشك ثم استبان أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس ، أو تسحر قبل الفجر . وقيل الإمساك مستحب لا واجب ، لقول أبي حنيفة رحمه الله في الحائض تطهر نهارا : لا يحسن أن تأكل وتشرب والناس صيام . والصحيح الوجوب لأن محمدا قال فليصم ، وقال في الحائض فلتدع . وقول الإمام لا يحسن تعليل للوجوب : أي لا يحسن بل يقبح ، وقد صرح به في بعضها فقال في المسافر : إذا أقام بعد الزوال إني أستقبح أن يأكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم . فبين مراده بعدم الاستحسان ، ولأنه الموافق للدليل ، وهو ماثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالإمساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا ، ولا يخفى على متأمل فوائد

كان في ترك الإفطار عقوق الوالدين أو أحدهما . وقوله (وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر) الأصل في هذا أن كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان عليها في أوله لزمه الصوم فعليه الإمساك كالحائض والنفساء يطهران بعد طلوع الفجر أو معه ، والمجنون يفيق والمريض يبرأ . والمسافر يقدم بعد الزوال أو الأكل . والمفطر عمدا أو خطأ أو مكرها ، أو أكل يوم الشك ثم تبين أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس أو تسحر على ظن عدم طلوع الفجر والأمر بخلافه ، ومن لم يكن كذلك لم يجب عليه الإمساك كما في حالة الحيض والنفاس . ثم وجوب الإمساك إنما هو على قول بعض المشايخ وهو اختيار المصنف على مايذكره عند قوله : إذا قدم المسافر ، أو طهرت الحائض . وقال الشيخ الإمام الصفار : الصحيح أنه على الإيجاب لأن محمدا رحمه الله ذكر في كتاب الصوم « فليصم بقية يومه » والأمر للوجوب . وقال في الحائض : إذا طهرت في بعض النهار فلتدع الأكل والشرب وهذا أمر أيضا . وقال بعضهم : هو على الاستحباب ذكره محمد بن شجاع ، لأنه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات . وقال أبو حنيفة رحمه الله في الحائض : طهرت في بعض النهار ولا يحسن لها أن تأكل وتشرب والناس صيام . وأجيب عن الثاني : بأن هذا الإمساك ليس على جهة الصوم حتى ينافي الإفطار المتقدم ، وإنما هو قضاء لحق الوقت بالتشبه ، ومعنى قول أبي حنيفة لا يحسن لها يقبح منها ، وترك القبيح شرعا من الواجبات .

(ولو أفطرا فيه لاقضاء عليهما) لأن الصوم غير واجب فيه (وصاما مابعده) لتحقق السبب والأهلية (ولم يقضيا يومهما ولا مامضى) لعدم الخطاب . وهذا بخلاف الصلاة لأن السبب فيها الجزء المتصل بالأداء فوجدت الأهلية عنده . وفي الصوم الجزء الأول والأهلية منعدمة عنده . وعن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليهما القضاء ، لأنه أدرك وقت النية . وجه الظاهر أن الصوم لايتجزأ وجوبا وأهلية الوجوب منعدمة في أوله إلا أن للصبي أن ينوى التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ماقالوا ، لأن الكافر ليس من

قيود الضابط ، وقلنا : كل من تحقق أو قارن ولم نقل من صار بصفة الخ ليشمل من أكل عمدا في نهار رمضان لأن الصيرورة للتحول . ولو لامتناع ماباه ولا يتحقق المفاد بهما فيه (قوله لأن الصوم غير واجب فيه عليهما) وقال زفر في الكافر إذا أسلم : يجب عليه قضاء ذلك اليوم لأن إدراك جزء من الوقت بعد الأهلية موجب كما في الصلاة ، وينبغي أن يكون جوابه في الصبي إذا بلغ كذلك . ونحن نفرق بأن السبب في الصلاة الجزء القائم عند الأهلية أيّ جزء كان . فتحقق الموجب في حقهما . وفي الصوم الجزء الأول ولم يصادفه أهلا . وعلى هذا فقولهم في الأصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدّى وظرفا له كوقت الصلاة أو سببا ومعيارا وهو مايقع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل إذ يقتضى أن السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه . ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال : يلزم أن لايجب الإمساك في نفس الجزء الأول من اليوم لأنه ذو السبب للوجوب . وإلا لزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب ، فالإيجاب فيه يستدعى سببا سابقا ، والفرض خلافه . ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكروه في وقت الصلاة من أن السببية تضاف إلى الجزء الأول . فإن لم يؤدّ عقيبه انتقلت إلى ما يلى ابتداء الشروع ، فإن لم يشرع إلى الجزء الأخير تقررت السببية فيه . واعتبر حال المكلف عنده تكلفا مستغنى عنه إذ لاداعى لجعله ما يليه دون ما وقع فيه (قوله على ما قالوا) إشارة إلى الخلاف ، وأكثر

وقوله (ولو أفطرا فيه) أى فيما بقى من يومهما (لاقضاء عليهما لأن الصوم غير واجب فيه) بل الإمساك هو الواجب ولاقضاء إلا للصوم (وصاما ما بعده) من الأيام (لتحقق السبب) وهو شهود الشهر (والأهلية) بالإسلام والبلوغ (ولم يقضيا يومهما) يعنى إذا أمسكا بقية النهار ، وإنما قلت هذا لئلا يتكرر مع قوله لاقضاء عليهما . وقوله (ولا مامضى) أى لم يقضيا مامضى من الأيام قبل البلوغ والإسلام (لعدم الخطاب) لأنه إنما يكون عند الأهلية وكانت منتفية قبلهما : فإن قيل : انتفاء الأهلية في أول النهار لايمنع وجوب القضاء فإن المجنون إذا أفاق في يوم رمضان قبل الزوال والأكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ، ولو أفطر وجب عليه القضاء مع أن الصوم لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر . أجيب : بأنا لانسلم أن الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت ، بل الوجوب في حقه كان ثابتا إلا أنه لم يظهر أثره عند الاستغراق . فإذا لم يستغرق ظهر أثر الوجوب . وقوله (وهذا) أى ماذكرنا من عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذى بلغ فيه الصبي أو أسلم فيه الكافر (بخلاف الصلاة) حيث يجب قضاؤها إذا بلغ أو أسلم لما ذكره في الكتاب . وهو واضح (و) روى ابن سماعة (عن أبي يوسف أنه إذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليهما القضاء) لما ذكره في الكتاب . وهو نظير من أصبح ناويا للفطر ثم نوى قبل الزوال أن يصوم أجزأه . ولا شك أن نية الفطر منافية للصوم لكنها منافية حكما لا حقيقة ، فلا تمنع نية الصوم قبل الزوال وكذا الكفر مناف للصوم حكما لاحقيقة ، وخلله ظاهر لأن فيه مساواة الأهل لغير الأهل . وجه الظاهر ماذكره في الكتاب ومبناه كما ترى على التفرقة بين من له الأهلية وفاقدها . وأكثر المشايخ على التفرقة بينهما في النفل أيضا

أهل التطوّع أيضا . والصبيّ أهل له (وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه) لأن السفر لاينافى أهلية الوجوب ولا صحة الشروع (وإن كان فى رمضان فعليه أن يصوم) لزوال المرخص فى وقت النية . ألا ترى أنه لوكان مقيما فى أوّل اليوم ثم سافر لايباح له الفطر ترجيحا لجانب الإقامة فهذا أولى .

المشايخ على هذا الفرق ، وهو أن الصبي كان أهلا فتتوقف إمساكاته فى حق الصوم فى أول النهار على وجود النية فى وقتها ، والكافر ليس أهلا أصلا فلا تتوقف فيقع فطرا فلا يعود صوما . ومنهم من تمسك فى التسوية بينهما بما فى الجامع الصغير فى الصبي يبلغ والكافر يسلم . قال : هما سواء . فإنه يدل على صحة نية كل منهما للتطوع (قوله وإذا نوى المسافر الإفطار) أى فى غير رمضان بدليل قوله وإن كان فى رمضان . ثم نية الإفطار ليس بشرط ، بل إذا قدم قبل الزوال والأكل وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشئها (قوله ألا ترى الخ) يعنى أن المرخص السفر . فلما لم يتحقق فى أوّل اليوم كان الخطاب متوجها عليه بتعين الصوم فلا يجوز له الفطر فيه بحدوث إنشائه . وقد يشكل عليه ماصح عنه عليه الصلاة والسلام مما قدمنا « أنه خرج من المدينة عام الفتح حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع إناء فشرب » اللهم إلا أن يدفع بتجويز كون خروجه كان قبل الفجر وفيه بعد . وأيضا قولهم : مالم يتحقق المرخص . فالخطاب بالصوم عينا ممنوع . لم لايجوز أن يكون الخطاب بتعينه إن لم يحدث سفرا فى أثناء اليوم فيجب الشروع قبله ، فإذا سافر فى أثناء اليوم زال التعين لأنه كان بشرط عدمه . وهذا البحث مذهب بعض الفقهاء حكاه بعض شارحى كتاب مسلم ، والجمهور على تعين صومه . واعلم أن إباحة الفطر للمسافر إذا لم ينو الصوم . فإذا نواه ليلا وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر أصبح صائما فلا يحل فطره فى ذلك اليوم . لكن لو أفطر فيه لاكفارة عليه لأن السبب المبيح من حيث الصورة وهو السفر قائم فأورث شبهة وبها تندفع الكفارة . ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على أن الصحيح أن فطره عنده ليس فى اليوم الذى خرج فيه من المدينة لأنه مسافة بعيدة لايصل إليها فى يوم واحد . بل معنى قول الراوى حتى إذا كان بكراع الغميم وهو

فالصبي إذا بلغ قبل الزوال ونوى صوم النفل صح . والكافر إذا أسلم ونوى ذلك لم يصح . وذكر فى الجامع الصغير أنهما فى صحة نية التطوّع سواء . فكان الاختلاف فى النفل كالاختلاف فى الفرض . وقوله (وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه لأن السفر لاينافى أهلية الوجوب) لأنها بالذمة الصالحة للوجوب وهو ثابت فى حقه (ولا صحة الشروع) لأنه لو صام صح (وإن كان فى رمضان) يعنى المسافر الذى نوى الإفطار (فعليه أن يصوم لزوال المرخص) وهو السفر (فى وقت النية) لأن فرض المسألة فيما إذا قدم قبل انتصاف النهار ، قيل : فى كلام المصنف تكرار لأن المسألتين كلتيهما فى مسافر قدم المصر قبل الزوال فى رمضان . وأجيب بأن المسألة الأولى فى غير رمضان . وردّ بأن قوله لاينافى أهلية الوجوب يأباه لأنه لايستعمل فى غير الفرض . وأجيب بأن معناه لاينافى أهلية الثبوت وفيه بعد ، وبأن معناه المعنى المصطلح ، والصوم هو أن يكون نذرا معينا . وصورته : نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل انتصاف النهار فنذر أن يصوم ذلك اليوم ونواه أجزأه . فكانت الأولى فى غير رمضان ، والثانية فيه فلا تكرار . وقوله (فهذا أولى) قيل فى وجه الأولوية إن

(قال المصنف : وإذا نوى المسافر الإفطار) أقول : أى فى غير رمضان بدليل قوله وإن كان فى رمضان (قوله وبأن معناه المعنى المصطلح)

أقول : معطوف على قوله بأن المسئلة الأولى فى قوله وأجيب بأن المسئلة الأولى فى غير رمضان

إلا أنه إذا أفطر فى المسألتين لاتلزمه الكفارة لقيام شبهة المبيح (ومن أغمى عليه فى رمضان لم يقض اليوم الذى حدث فيه الإغماء) لوجود الصوم فيه وهو الإمساك المقرون بالنية إذ الظاهر وجودها منه (وقضى مابعده) لانعدام النية (وإن أغمى عليه أول ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة) لما قلنا . وقال مالك : لايقضى مابعده لأن صوم رمضان عنده يتأدى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف ، وعندنا لابد من النية لكل يوم لأنها عبادات متفرقة ، لأنه يتخلل بين كل يومين ماليس بزمان لهذه العبادة . بخلاف الاعتكاف (ومن أغمى عليه فى رمضان كله قضاه) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا فيصير عذرا فى التأخير لا فى الإسقاط (ومن جن رمضان كله لم يقضه) خلافا لمالك

صائم أنه كان صائما حين وصل إليه ، ولا شك أنه صوم يوم لم يكن فى أوله مقيما غير أنه شرع فى صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر ، وتبين بهذا اندفاع الإشكال عن تعين الصوم فى اليوم الذى أنشأ فيه السفر وتقريره على تعين صوم اليوم الذى شرع فى صومه عن الفرض وهو مسافر . والحاصل أنه إن كان بلوغه كراع الغميم فى اليوم الذى خرج فيه أشكل على الأول . وإن كان فيما بعد أشكل على مابعده ولا مخلص إلا بتجويز كونه عليه الصلاة والسلام علم من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشى الهلاك . والله أعلم (قوله فى المسألتين) هما إذا أنشأ السفر بعد الصوم وإذا صام مسافرا ثم أقام (قوله لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا) أى العقل ولهذا ابتلى به من هو معصوم من زوال العقل صلى الله عليه وسلم على ما قد أسلفناه فى باب الإمامة من كتاب الصلاة (قوله ومن جن رمضان كله) قال الحلوانى : المراد فيما يمكنه إنشاء الصوم فيه ، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير لايلزمه القضاء لأن الصوم لايصح فيه كالليل ، والذى يعطيه الوجه الآتى ذكره خلافه (قوله فيكون عذرا فى التأخير لا فى الإسقاط) رتبه بالفاء على كونه لايزيل العقل بل يضعفه نتيجة له ، فحاصله لما كان غير مزيل لم يسقط فيتبادر منه أنه لو أزاله كان مسقطا وليس كذلك ، فإن الجنون مزيل له ولا يسقط به من حيث هو مزيل له بل من حيث هو ملزم للحرج . فكان الأولى فى التعليل التعليل بعدم لزوم الحرج فى إلزام قضاء الشهر بالإغماء فيه كله بخلاف جنون الشهر كله . فإن ترتيب قضاء الشهر عليه موجب للحرج ، وهذا لأن امتداد الإغماء شهرا من النوادر لايكاد يوجد وإلا كان ربما يموت ، فإنه لايأكل ولايشرب ولا حرج فى ترتيب الحكم على ماهو من النوادر . بخلاف الجنون فإن امتداده شهرا غالب فترتيب القضاء معه موجب للحرج . وقد سلك المصنف مسلك التحقيق فى تعليل عدم إلزام القضاء بجنون الشهر . حيث قال : ولنا أن المسقط هو الحرج . ثم قال : والإغماء لايستوعب الشهر عادة فلا حرج . فأفاد تعليل وجوب قضاء الشهر إذا أغمى عليه فيه كله بعدم الحرج ، وهو فى الحقيقة تعليل بعدم المانع لأن الحرج مانع ، لكن المراد أن انتفاء

المرخص وهو السفر قائم وقت الإفطار فى تلك المسألة ومع ذلك لم يبح له الإفطار . فلأن لايباح فى هذه المسألة وهو ليس بقائم فيه أولى . وقوله (فى المسألتين) يعنى مسافرا أقام ومقيما سافر . قال (ومن أغمى عليه فى رمضان) الإغماء إما أن يكون مستغرقا أولا . والثانى إما أن يحدث فى أول ليلة أو فى غيرها . فإن كان فى غيرها سواء كان ليلا أو نهارا لايقضى صوم ذلك النهار الذى حصل فيه أو فى ليلته الإغماء . وكذا إذا كان فى أول ليلة لأن الإمساك موجود لامحالة ، وكذا النية ظاهرا ، لأن ظاهر حال المسلم فى ليالى رمضان عدم الخلو عن النية . والأول يقضيه كله لما ذكره من قوله (لأنه نوع مرض الخ) وكلامه واضح . وقوله (ومن جن رمضان كله) قال شمس الأئمة

هو يعتبره بالإغماء . ولنا أن المسقط هو الحرج والإغماء لايستوعب الشهر عادة فلا حرج ، والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج (وإن أفاق المجنون فى بعضه قضى مامضى) خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله . هما يقولان لم يجب عليه الأداء لانعدام الأهلية ، والقضاء مرتب عليه ، وصار كالمستوعب . ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر

الوجوب إنما يكون لمانع الحرج ولا حرج لندرة امتداد الإغماء شهرا . وبسط مبنى هذا أن الوجوب الذى يثبت جبرا بالسبب أعنى أصل الوجوب لايسقط بعدم القدرة على استعمال العقل لعدمه أو ضعفه ، بل ينظر فإن كان المقصود من متعلقه مجرد إيصال المال لجهة كالنفقة والدين ثبت الوجوب مع هذا العجز ، لأن هذا المقصود يحصل بفعل النائب فيطالب به وليه ، وإن كان من العبادات والمقصود منها نفس الفعل ليظهر مقصود الابتلاء من اختيار الطاعة أو المعصية فلا يخلو من كون هذا العجز الكائن بسبب عدم القدرة على استعمال العقل مما يلزمه الامتداد أو لايمتد عادة أو قد وقد ، ففى الأول لايثبت الوجوب كالصبا لأنه يستتبع فائدته ، وهى إما فى الأداء وهو منتف إذ لايتوجه عليه الخطاب بالأداء فى حالة الصبا أو فى القضاء وهو مستلزم للحرج البين فانتفى ، وفى الثانى لايسقط الوجوب معه ، بل يثبت شرعا ليظهر أثره فى الخلف وهو القضاء فيصل بذلك إلى مصلحته من غير حرج رحمة عليه كالنوم ، فلو نام تمام وقت الصلاة وجب قضاؤها شرعا ، فعلمنا أن الشرع اعتبر هذا العارض بسبب أنه لايمتد غالبا عدما إذ لاحرج فى ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه فى الخلف . ثم لو نام يومين أو ثلاثة أيام وجب القضاء أيضا لأنه نادر لايكاد يتحقق فلا يوجب ذلك تغير الاعتبار الذى ثبت فيه شرعا ، أعنى اعتباره عدما إذ لاحرج فى النوادر . وفى الثالث أدرنا ثبوت الوجوب وعدمه على ثبوت الحرج إلحاقا له إذا ثبت بما يلزمه الامتداد ، وإذا لم يثبت بما لم يمتد عادة فقلنا فى الإغماء يلحق فى حق الصوم بما لا يمتد وهو النوم ، فلا

الحاوانى : المراد بقوله جن رمضان كله مايمكنه الصوم فيه ابتداء ، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء لأن الصوم لايصح فيه كالليل هو الصحيح . وقوله (هو يعتبره بالإغماء) يعنى من حيث إن الجنون مرض يخل العقل فيكون عذرا فى التأخير إلى زواله لا فى الإسقاط كما فى الإغماء . وقوله (ولنا) ظاهر . وقوله (هما يقولان لم يجب عليه الأداء) أى أداء ذلك البعض (لانعدام الأهلية) وكل من لم يجب عليه الأداء لم يجب عليه القضاء ، لأن القضاء مرتب عليه (وصار كالمستوعب) فإن المستوعب منه منع القضاء فى الكل ، فإذا وجد فى البعض منع بقدره اعتبارا للبعض بالكل (ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر) أى بعضه ، لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم فى شوال فكان تقدير الآية والله أعلم : فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله ، لأن الضمير يرجع إلى المذكور دون المضمر والمجنون الذى لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعد الشهر فيصوم كله . فإن قيل : يجوز أن يمنع من ذلك مانع وهو عدم الأهلية فيما مضى . أجاب بأن الأهلية للوجوب بالذمة وهى كونه أهلا للإيجاب والاستيجاب وهى موجودة لأنها بالآدمية . فإن قيل : لو كان ماذكرتم صحيحا

(قوله لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم فى شوال) أقول : لأن السبب يتقدم على المسبب (قوله والمجنون الذى لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر فيصوم كله) أقول : يلزم على ظاهره أن يجب على الكافر الذى أسلم فى بعض الشهر صوم كله ، وكذا الصبى الذى بلغ فى بعضه فليتأمل (قوله أجاب بأن الأهلية للوجوب بالذمة وهى كونه الخ) أقول : الذمة صفة بها صار الإنسان أهلا للإيجاب والاستيجاب كما صرح به فى باب المحكوم به من التلويح ، ففى كلام الشارح تسامح كما لايخفى

والأهلية بالذمة . وفى الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لايحرج فى أدائه . بخلاف المستوعب لأنه يحرج فى الأداء فلا فائدة

يسقط معه الوجوب . إذا امتد تمام الشهر بل يثبت ليظهر حكمه فى القضاء لعدم الحرج إذ لاحرج فى النادر لأن النادر إنما يفرض فرضا . وربما لم يتحقق قط وامتداد الإغماء شهرا كذلك . وفى حق الصلاة بما يمتد إذا زاد على يوم وليلة لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول فى حد التكرار فلا يقضى شيئا وبما لايمتد وهو النوم إذا لم يزد عليها لعدم الحرج . وقلنا فى الجنون فى حق الصلاة كذلك على ما قدمناه فى باب صلاة المريض لاتحاد اللازم فيهما . وفى حق الصوم إن استوعب الشهر ألحق بما يلزمه الامتداد لأن امتداد الجنون شهرا كثير غير نادر . فلو ثبت الوجوب مع استيعابه لزم الحرج . وإذا لم يستوعبه بما لايمتد لأن صوم مادون الشهر فى سنة لايوقع فى الحرج. وأيضا أنه يؤدى إلى عدم وجوب القضاء إذا كان الجنون فى الغالب يستمر شهرا وأكثر . وهذا التقرير يوجب أن لافرق بين الأصلى والعارضى وبين أن يفيق المجنون فى وقت النية من آخر يوم أو بعده خلافا لما قاله الحلوانى وإن اختاره بعضهم . ثم نقل المصنف عن محمد أنه فرق بينهما على ما هو فى الكتاب . وقدمنا فى الزكاة الخلاف فى نقل هذا الخلاف فجعل هذا التفصيل قول أبى يوسف ، وقول محمد عدم التفصيل . وقيل الخلاف على عكسه وهو ما نقله المصنف . ومنهم من أيد التفصيل بثبوت التفصيل شرعا فى العدة بالأشهر والحيض بناء على أصلية امتداد الطهر وعارضيته . فإن الطهر إذا امتد امتدادا أصليا بأن بلغت الصغيرة بالسن ولم تر دما فإنها تعتد بالأشهر بعد البلوغ ، ولو بلغت بالحيض ثم امتد طهرها اعتدت بالحيض فلا تخرج من العدة إلى أن تدخل سن الإياس . فتعتد بالأشهر . ولا يخفى على متأمل عدم لزومه فإن المدار فيما نحن فيه لزوم الحرج وعدمه وفى العدة المتبع النص وهو يوجب ذلك التفصيل . والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وفى الوجوب فائدة) جواب عما قد يقال قولك الأهلية بالذمة ومرجع الذمة إلى الآدمية يستلزم ثبوت أصل الوجوب على الصبى فقال : هو دائر مع الذمة لكن بشرط الفائدة لأنه يتلو الفائدة . ولا فائدة فى تحققه فى حق الصبى لما ذكرنا من أنه عند العجز عن الأداء إنما يثبت ليظهر أثره فى القضاء لتحصل مصلحة الفرض رحمة ومنة . وإنما يكون ذلك فائدة إذا لم يستلزم إيجاب القضاء حرجا لأنه حينئذ فتح باب تحصيل المصلحة . أما إذا استلزمه فهو معدوم الفائدة ظاهرا لأنه مقترن بطريق التفويت وهو الحرج . وذلك باب العذاب لا الفائدة وإن كان قد ثبت له الأفراد من العباد فإن الفوائد الشرعية التى تستتبعها التكاليف إنما تراعى فى حق العموم رحمة وفضلا لا بالنسبة إلى آحاد من الناس . بخلاف ثبوته مع

لوجب على المستغرق أيضا . أجاب بقوله (وفى الوجوب فائدة وهو) أى الفائدة بتأويل المذكور (صيرورته مطلوبا على وجه لايحرج فى أدائه . والمستوعب ليس كذلك لأنه يحرج فى الأداء فلا فائدة) فى الوجوب لأنه لو وجب لسقط بسبب الحرج بعد الوجوب فصار كالصبا لأن الصبا لما كان ممتدا كان فى الإيجاب عليه حرج وهو مسقط فلا فائدة فيه . والحاصل أن الوجوب فى الذمة لاينعدم بسبب الإغماء والصبا والجنون ، إلا أن الإغماء لايطول عادة فلا يسقط القضاء والصبا يطول فيسقط دفعا للحرج والجنون يطول ويقصر ، فإذا طال التحق بالصبا . وإذا لم يطل التحق بالإغماء . والطويل فى الصوم أن يستوعب الشهر كله . وفى الصلاة أن يزيد على يوم

(قوله والحاصل أن الوجوب فى الذمة لاينعدم الخ) أقول : يخالف ظاهره لما تقدم آنفا من قوله لو وجب لسقط

وتمامه فى الخلافيات ، ثم لافرق بين الأصلى والعارضى ، قيل هذا فى ظاهر الرواية . وعن محمد رحمه الله أنه فرق بينهما لأنه إذا بلغ مجنونا التحق بالصبى فانعدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلا ثم جن . وهذا مختار بعض المتأخرين (ومن لم ينو فى رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه)

الجنون لأنه يستتبع الفائدة أو نقول : لا فائدة لأنها فى القضاء ولا يجب القضاء للحرج . فلو ثبت الوجوب لم يكن لفائدة (قوله وتمامه فى الخلافيات) إذا حققت ماقدمناه آنفا تحققت تمامه (قوله فعليه قضاؤه) قيل : لابد من التأويل . لأن دلالة حال المسلم كافية فى وجود النية . ألا ترى أن من أغمى عليه فى ليلة من رمضان يكون صائما يومها ، وإنما يقضى مابعده بناء على أن الظاهر وجود النية منه فيها : فلذا أول بأن يكون مريضا أو مسافرا أو متهتكا اعتاد الأكل فى رمضان . ومن حقق تركيب الكتاب وهو قوله : ومن لم ينو فى رمضان كله لاصوما ولا فطرا فعليه القضاء جزم بأن هذا التأويل تكلف مستغنى عنه ، بخلاف من أغمى عليه فإن الإغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الإفاقة فيبنى الأمر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود النية ، إلا أن يكون متهتكا يعتاد الأكل فيفتى بلزوم صومه ذلك اليوم أيضا لأن حاله لايصلح دليلا على قيام النية . أما ههنا فإنما علق وجوب القضاء بنفس عدم النية ابتداء لا بأمر يوجب النسيان ولا شك أنه أدرى بحالته . نعم لو قال : ومن شك أنه كان نوى أو لا أمكن أن يجاب بهذه المسألة بالبناء على ظاهر حاله كما ذكرنا

وليلة (ثم لافرق بين) الجنون (الأصلى) وهو أن يبلغ مجنونا (والعارضى) وهو أن يبلغ عاقلا ثم يجن (قيل هذا) أى عدم الفرق بين الجنونين (ظاهر الرواية . وعن محمد أنه فرق بينهما) فقال : إن بلغ مجنونا ثم أفاق فى بعض الشهر ليس عليه قضاء مامضى ، لأن ابتداء الخطاب يتوجه إليه الآن فصار كصبى بلغ . وروى هشام عن أبى يوسف أنه قال فى القياس لا قضاء عليه ولكنى أستحسن فأوجب عليه قضاء مامضى من الشهر ، لأن الجنون الأصلى لايفارق العارضى فى شيء من الأحكام ، وليس فيه رواية عن أبى حنيفة . واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه ، والأصح أنه ليس عليه قضاء مامضى ، كذا فى المبسوط وإليه أشار بقوله (وهذا) أى المروى عن محمد (مختار بعض المتأخرين) منهم الإمام أبو عبد الله الجرجانى ، والإمام الرستغفنى ، والزاهد الصفار رحمهم الله . وقوله (ومن لم ينو فى رمضان) يعنى أمسك عن المفطرات لكنه لم ينو (صوما ولافطرا فعليه قضاؤه) قالوا : هذه المسألة من خواص الجامع الصغير ولا بد لها من تأويل ، لأن دلالة حال المسلم فيه كافية لوجود النية كالمغمى عليه فى رمضان يجعل صائما يوم أغمى عليه ، لأن ظاهر حاله عدم الخلو عن النية وإن لم يعرف منه ، وأولوا بأن يكون مريضا أومسافرا أومتهتكا اعتاد الأكل فى رمضان ، فلم يصلح حاله دليلا على نية الصوم . كذا ذكره فخر الإسلام ، ورأى أنه ليس بمحتاج إلى التأويل لأن حال المسلم دليل إذا لم يعرف منه كما فى المغمى عليه . والفرض فى هذه المسألة العلم بأنه لم ينو شيئا بإخباره بذلك . والدلالة إنما تعتبر إذا لم يخالفها صريح

(قوله وإليه أشار بقوله وهذا : أى المروى الخ) أقول : تأمل فى وجه الإشارة (قوله وأولوا بأن يكون مريضا أومسافرا أو متهتكا اعتاد الأكل فى رمضان الخ) أقول : لايستقيم خلاف زفر على هذا التأويل

وقال زفر رحمه الله : يتأدى صوم رمضان بدون النية فى حق الصحيح المقيم لأن الإمساك مستحق عليه . فعلى أىّ وجه يؤديه يقع عنه . كما إذا وهب كل النصاب من الفقير . ولنا أن المستحق الإمساك بجهة العبادة ولا عبادة إلا بالنية . وفى هبة النصاب وجد نية القربة على ما مر فى الزكاة (ومن أصبح غير ناو للصوم فأكل لا كفارة عليه) عند أبى حنيفة رحمه الله . وقال زفر : عليه الكفارة لأنه يتأدى بغير النية عنده . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوّت إمكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب . ولأبى حنيفة رحمه الله : أن الكفارة تعلقت بالإفساد وهذا امتناع إذ لا صوم إلا بالنية

(قوله فى حق الصحيح المقيم) قيد بهما لأن المسافر والمريض لابد لهما من النية اتفاقا لعدم التعين فى حقهما (قوله كما إذا وهب النصاب من الفقير) أى على مذهبكم فهو إلزامى من زفر . فإن إعطاء النصاب فقيرا واحدا عنده لا يقع به عن الزكاة . وثمرة الخلاف تظهر أيضا فى لزوم الكفارة بالأكل فيه عند زفر تجب مطلقا . وعند أبى حنيفة لا تجب مطلقا . وعندهما التفصيل بين أن يأكل قبل الزوال فتجب أو بعده فلا . وهى المسألة التى تلى هذه . ومنهم من جعل محمدا مع أبى حنيفة (قوله ولأبى حنيفة رحمه الله أن الكفارة تعلقت بالإفساد وهذا امتناع) عنه لا إفساد لأنه يستدعى سابقة الشروع إلا أن

(وقال زفر : يكون صائما ولا قضاء عليه لأن صوم رمضان يتأدى بدون النية فى حق الصحيح المقيم لأن الإمساك مستحق عليه : فعلى أىّ وجه أدّاه يقع عنه كما إذا وهب كل النصاب من الفقير) وهكذا روى عن عطاء . وأنكر الكرخى أن يكون هذا مذهبا لزفر . وقال المذهب عنده أن صوم الشهر كله يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك ، وقال أبو اليسر : هذا قول لزفر فى صغره ثم رجع عنه . وإنما قيد بالصحيح المقيم نفيا لما يجوز به صرف الإمساك إلى غيره لتعين الجهة . واعترض بأن هبة النصاب فقيرا واحدا لا يجوز عنده على ما مرّ فما وجه ما فى الكتاب ؟ وأجيب بأن معناه على قول مذهبكم . وبأن تأويله أن يكون الفقير مديونا فإن دفع النصاب إليه جائز بالاتفاق ، ويجوز أن يقال أراد بالفقير الجنس فكان الدفع متفرقا (ولنا أن المستحق هو الإمساك عبادة ولا إمساك عبادة بالنية وفى هبة النصاب قد وجدت النية كما مرّ فى الزكاة ، ومن أصبح غير ناو للصوم فأفطر) قبل الزوال أو بعده (فلا كفارة عليه عند أبى حنيفة . وقال زفر : عليه الكفارة لأنه يتأدى عنده بغير النية) وقد أفسد المستحق عليه شرعا فتجب الكفارة كما لو نوى (وقال أبو يوسف ومحمد) وفخر الإسلام جعل هذا قول أبى يوسف خاصة (إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوّت إمكان التحصيل) لكونه وقت النية (فصار كغاصب الغاصب) فإن المالك إذا ضمنه فإنما يضمنه لتفويت الإمكان وتفويت إمكان الشىء كتفويته . لا يقال : لا نسلم أنّ التضمين لتفويت الإمكان لم لا يكون للاستهلاك أو للغصب نفسه من الغاصب ، لأن الاستهلاك شرط التفويت . ولا يضاف الحكم إلى الشرط مع قيام صاحب العلة . ولم يتحقق الغصب لأنه ما أزال يدا محققة فلم يكن إلا للتفويت . ووجه قول أبى حنيفة ظاهر مكشوف . وأما ما قالا من تفويت الإمكان فهو مستقيم فى غير

(قال المصنف : ومن أصبح غير ناو للصوم) أقول : قال فى الكافى : وإن أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلا كفارة عليه. وعن أبى يوسف أنها تلزمه لأن شروعه فى الصوم صح فكملت جنايته بالفطر . ولهما أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل » ينفى كونه صائما بهذه النية ، فالحديث وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة فى درء ما يسقط بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يحد لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « أنت ومالك لأبيك » اهـ. فيحتاج أبو يوسف على ظاهر الرواية عنه ومحمد إلى الفرق بين مسئلة الكتاب وهذه المسئلة (قوله لأن الاستهلاك شرط التفويت ، إلى قوله ، فلم يكن إلا للتفويت) أقول : يخالف لقوله : وتفويت إمكان الشىء كتفويته تأمل

(وإذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت وقضت) بخلاف الصلاة لأنها تحرج فى قضائها وتقدمر فى الصلاة (وإذا قدم المسافر أو طهرت الحائض فى بعض النهار أمسكا بقية يومهما) وقال الشافعى رحمه الله : لايجب الإمساك وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا للزوم ولم يكن كذلك فى أول اليوم . هو يقول : التشبه خلف فلا يجب إلا على من يتحقق الأصل فى حقه كالمفطر متعمدا أو مخطئا . ولنا أنه وجب قضاء لحق الوقت لاخلفا لأنه وقت معظم .

لأبى يوسف أن يقول : الثابت فى الشرع ترتيبها على الفطر فى رمضان إذ اسم الفطر لايستدعى سابقة الصوم . يقال : أفطرت اليوم وكان من عادتى صومه إذا أصبح غير ناو ثم أكل سلمناه لكن الإمساكات الكائنة فى وقت النية من النهار ليس لها حكم الفطر كما أن ليس لها حكم الصوم فيتحقق الفطر بالأكل إذا ورد عليها . إلا أن هذا يقتصر على ماإذا أكل قبل نصف النهار . والذى أظنه أن الملحوظ لكل من أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله واقعة الأعرابى المروية فى الكفارة لما كانت فى فطر بما هى مشتهى حال قيام الصوم هل يفهم ثبوتها فى فطر كذلك قبل الشروع . ففهمه أبو يوسف رحمه الله ، وفهم أبو حنيفة عدمه إذ لاشك فى أن جناية الإفطار حال قيام الصوم أقبح منها حال عدمه . فإلزام الكفارة فى صورة الجناية التى هى أغلظ لايوجب فهم ثبوتها فيما هو دون ذلك خصوصا مع الاتفاق على عدم إلغاء كل مازاد على كونه فطرا جناية فى صورة الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع قيام الفطر لعدم الجناية فى ابتلاع الحصى ونحوه . وروى الحسن عن أبى حنيفة فيمن أصبح لاينوى الصوم ثم نواه قبل الزوال ثم جامع فى بقية يومه لاكفارة فيه ، وروى عن أبى يوسف أن عليه الكفارة . وجه النفى شبهة الخلاف فى صحة الصوم بنية من النهار . وفى المنتقى فيمن أصبح ينوى الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل عمدا لاكفارة فيه عند أبى حنيفة خلافا لأبى يوسف . والكلام فيهما واحد (قوله وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا) تقدم الكلام فى هذا والمقصود هنا ذكر الخلاف . والمراد بالمخطئ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الإفساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر أنه الفجر ورمضان (قوله لأنه وقت معظم) وتعظيمه بعدم الأكل فيه إذا لم يكن المرخص قائما وأصل ذلك حديث عاشوراء على ماذكرناه

مايندرئ بالشبهات فى باب العدوان . وقوله (وإذا حاضت المرأة أو نفست) بضم النون أى صارت نفساء وكلامه واضح . وقوله (وإذا قدم المسافر) قد قدمنا الأصل الجامع لهذه الفروع ، وكلامه كما ترى يشير إلى اختياره وجوب الإمساك ، إذ لو لم يكن كذلك لارتفع الخلاف . فإن الشافعى رحمه الله يقول : بعدم الوجوب بناء على أن التشبه خلف والخلف لايجب إلا على من يجب الأصل فى حقه كالمفطر متعمدا . والمخطئ ، يعنى الذى أكل يوم الشك ثم ظهر أنه من رمضان أو تسحر على ظن أنه ليل وكان الفجر طالعا لا الذى أخطأ فى المضمضة ونزل الماء فى جوفه فإنه لايفطر عنده . قلنا : لانسلم أن التشبه خلف لأن بعض الشىء لايكون خلفا عن الكل بل وجب قضاء لحق الوقت أصلا لأن هذا الوقت معظم ، ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا دون غيره وقد قال

(قوله لا الذى أخطأ فى المضمضة الخ) أقول : يجوز أن يكون مراده كالمخطئ على مذهبكم (قوله لأن هذا الوقت معظم ، ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا) أقول : الضمير فى قوله فيه راجع إلى الوقت (قال المصنف : كالمفطر متعمدا أو مخطئا) أقول فيه : إن المخطئ كالناسى عنده وجوابه ظاهر .

بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لايجب عليهم حال قيام هذه الأعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم . قال (وإذا تسحر وهو يظن أن الفجر لم يطلع فإذا هو قد طلع . أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غربت فإذا هى لم تغرب أمسك بقية يومه) قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن أو نفيا للتهمة (وعليه القضاء) لأنه حق مضمون بالمثل . كما فى المريض والمسافر (ولا كفارة عليه) لأن الجناية قاصرة لعدم القصد .

قريبا فثبت به وجوب التشبه أصلا ابتداء لاخلفا عن الصوم (قوله وهو يرى) على البناء للمفعول من الرأى بمعنى الظن لا الرؤية بمعنى اليقين كقوله * رأيت الله أكبر كل شىء * أى علمته . ولو صيغ منه للفاعل مرادا به الظن لم يمتنع فى القياس لكنه لم يسمع بمعناه إلا مبنيا للمفعول . قال :

وكنت أرى زيدا كما قيل سيدا إذا أنه عبد القفا واللهـازم

فأريت بمعنى أظننت : أى دفع إلى الظن (قوله لأن الجناية قاصرة) ليس هنا جناية أصلا لأنه لم يقصد وقد صرحوا بعدم الإثم عليه . اللهم إلا أن يراد أن عدم تثبته إلى أن يستيقن جناية فيكون المراد جناية عدم التثبت لاجناية الإفطار كما قالوا فى القتل الخطأ لا إثم عليه فيه . والمراد إثم القتل . وصرح بأن فيه إثم ترك العزيمة والمبالغة فى التثبت حال الرمى . قال المصنف فى الجنايات : شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى ، اللهم إلا أن يدفع بأن ترك التثبت إلى الاستيقان فى القتل ليس كتركه إلى الاستيقان فى الفطر . وأيضا : المعنى الموجب للقول بثبوته فى القتل بترك التثبت إلى تلك الغاية شرع الكفارة ، وهذا الدليل مفقود هنا إذ لا كفارة . ولولا هو لم نجسر على القول بذلك هناك . وحديث عمر رضى الله عنه رواه أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى قال : أفطر عمر رضى الله عنه وأصحابه فى يوم غيم ظنوا أن الشمس غابت . قال : فطلعت فقال عمر : ماتعرضنا لجنف نتم هذا اليوم ثم نقضى يوما مكانه . وأخرجه ابن أبى شيبة من طرق أقربها إلى لفظ الكتاب ماعن على بن حنظلة عن أبيه قال : شهدت عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى رمضان وقرّب إليه شراب فشرب بعض القوم وهم يرون الشمس قد

صلى الله عليه وسلم «من تقرّب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة ، ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه» وإذا كان معظما وجب عليه قضاء حقه بالصوم إن كان أهلا ، وبالإمساك إن لم يكن وإذا لم يكن خلفا لايكون وجوبه مبنيا على وجوب الأصل (بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لايجب عليهم) الإمساك لتحقق المانع عنه وهو قيام هذه الأعذار . فإنها كما تمنع عن الصوم تمنع عن التشبه به . أما فى الحائض والنفساء فلأن الصوم عليهما حرام والتشبه بالحرام حرام . وأما فى المريض والمسافر فلأن الرخصة فى حقهما باعتبار الحرج فلو ألزمنا التشبه عاد على موضوعه بالنقض . قال : (وإذا تسحر وهو يظن أن الفجر لم يطلع) ومن أخطأ فى الفطر بناء على ظنه فسد صومه ولزمه إمساك بقية يومه . ويجب عليه القضاء ولا تجب عليه الكفارة . ولا يأثم به . أما فساد صومه فلانتفاء ركنه بغلط يمكن الاحتراز عنه فى الجملة بخلاف النسيان . وأما إمساك البقية فلقضاء حق الوقت بالقدر الممكن كما ذكرنا آنفا أو لنفى التهمة . فإنه إذا أكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق . والتحرز عن مواضع التهم واجب بالحديث . وأما القضاء فلأنه حق مضمون بالمثل شرعا فإذا فوّته قضاه كالمريض والمسافر . وأما عدم الكفارة فلأن الجناية قاصرة لعدم القصد . ويعضده ما روى عن عمر رضى الله عنه : أنه كان جالسا مع أصحابه فى رحبة مسجد الكوفة عند الغروب فى شهر رمضان ، فأتى بعسّ من لبن فشرب منه هو وأصحابه . وأمر المؤذن أن يؤذن . فلما رقى المئذنة رأى الشمس لم تغب فقال : الشمس

وفيه قال عمر رضى الله تعالى عنه : ماتجانفنا لإثم ؛ قضاء يوم علينا يسير . والمراد بالفجر الفجر الثانى . وقد بيناه فى الصلاة (ثم التسحر مستحب) لقوله عليه الصلاة والسلام « تسحروا فإن فى السحور بركة » (والمستحب تأخيره) لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار . وتأخير السحور . والسواك »

غربت . ثم ارتقى المؤذن فقال : يا أمير المؤمنين والله إن الشمس طالعة لم تغرب ؛ فقال عمر رضى الله عنه : من كان أفطر فليصم يوما مكانه ، ومن لم يكن أفطر فليتم حتى تغرب الشمس . وأعاده من طريق آخر . وزاد فقال له : بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا ، وقد اجتهدنا ، وقضاء يوم يسير . وإنما قال له ذلك لأن خطابه له من أعلى المئذنة رافعا صوته ليس من الأدب ، بل كان حقه أن ينزل فيخبره متأدبا . وحديث «تسحروا فإن فى السحور بركة » رواه الجماعة إلا أبا داود عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تسحروا فإن فى السحور بركة » قيل : المراد بالبركة حصول التقوّى به على صوم الغد ، بدليل ماروى عنه عليه الصلاة والسلام « استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل ، وبأكل السحر على صيام النهار » . أو المراد زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين . قال عليه الصلاة والسلام «فرق مابين صومنا وصوم أهل الكتاب أكلة السحر» ولامنافاة فليكن المراد بالبركة كلا من

يا أمير المؤمنين . فقال عمر : بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا (ماتجانفنا لإثم . قضاء يوم علينا يسير) فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الإثم . وإن جعلت الموضع موضع بيان مايجب فى مثله دل على عدم الكفارة أيضا ؛ لأن السكوت فى موضع الحاجة إلى البيان بيان . والجنف الميل . فإن قيل : مايدل عليه عبارة الكتاب هو مايكون ظنا فما حكم الشك فى ذلك ؟ فالجواب أنه إذا شك فى طلوع الفجر لاتجب عليه الكفارة . وإذا شك فى غروب الشمس وجبت . والفرق أنه متى شك فى غروب الشمس فأفطر فقد كمل الفطر على سبيل التعدى ، لأنه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل . واليقين لايزول بالشك وفى طلوع الفجر بالعكس . وفى كلام المصنف تصريح بذلك ولكنه قال : ينبغى أن تجب الكفارة لأن فيه اختلاف المشايخ . وقوله (والمراد بالفجر) ظاهر . وقوله (ثم التسحر) السحر آخر الليل . عن الليث قالوا : هو السدس الأخير . والسحور اسم لما يؤكل فى ذلك الوقت وقوله عليه الصلاة والسلام (فإن فى السحور بركة) أى فى أكله . والمراد بالبركة زيادة القوّة على أداء الصوم . ويجوز أن يكون المراد نيل زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين ، ثم تأخير أكل السحور مستحب فى مستحب ؛ فإن نفس التسحر مستحب . وتأخيره مستحب أيضا ؛ فكان التأخير مستحبا فى مستحب . قال عليه الصلاة والسلام (ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار ؛ وتأخير السحور . والسواك) فإن قيل : ما وجه جعل تأخير السحور من أخلاق المرسلين وهو مخصوص بأهل الإسلام وبأمته عليه الصلاة والسلام . فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال « فرق مابين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور » . أجيب : بأن المراد به الأكلة الثانية فإنها كانت تجرى مجرى السحور فى حقهم . ويجوز أن يقال : لامنافاة بين الحديثين ؛ فإن الأول يدل على أنه من

(قوله فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الإثم الخ) أقول : ولكن قول المصنف لأن الجناية قاصرة يؤذن بوجوده فتأمل ، فإنه لايبعد أن يقال المنفى هو جناية الإفطار ، والذى أثبته المصنف هو جناية ترك التثبت كما سيجىء نظيره فى القتل الخطأ من الجنايات ، أو يكون كلام المصنف مبنيا على التنزل (قوله وإذا شك فى غروب الشمس وجبت) أقول : يعنى فى رواية (قوله لأنه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل . واليقين لايزول بالشك) أقول: قوله متيقنا بالنهار : أى أولا ، وقوله شاكا بالليل : أى ثانيا ، وقوله واليقين لايزول : أى حكم اليقين .

(إلا أنه إذا شك فى الفجر) ومعناه تساوى الظنين (الأفضل أن يدع الأكل) تحرزا عن المحرم . ولا يجب عليه ذلك . ولو أكل فصومه تام لأن الأصل هو الليل . وعن أبى حنيفة رحمه الله : إذا كان فى موضع لايستبين الفجر ، أوكانت الليلة مقمرة أو متغيمة . أوكان ببصره علة وهو يشك لايأكل . ولو أكل فقد أساء لقوله عليه الصلاة والسلام « دع مايريبك إلى مالايريبك » وإن كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملا بغالب الرأى . وفيه الاحتياط . وعلى ظاهر الرواية لاقضاء عليه لأن اليقين لايزال إلا بمثله . ولو ظهر أن الفجر طالع لاكفارة عليه لأنه بنى الأمر على الأصل فلا تتحقق العمدية (ولو شك فى غروب الشمس لايحل له الفطر)

الأمرين . والسحور ما يؤكل فى السحر وهو السدس الأخير من الليل . وقوله فى النهاية : هو على حذف مضاف تقديره فى أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر (١) فأما على فتحها وهو الأعرف فى الرواية فهو اسم للمأكول فى السحر . كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به . وقيل : يتعين الضم لأن البركة ونيل الثواب إنما يحصل بالفعل لابنفس المأكول . وحديث « ثلاث من أخلاق المرسلين » على الوجه الذى ذكره المصنف الله أعلم به . والذى فى معجم الطبرانى حدثنا جعفر بن محمد بن حرب العبادانى حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن على بن أبى العالية عن مورّق العجلى عن أبى الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار . وتأخير السحور . ووضع اليمين على الشمال فى الصلاة » . ورواه ابن أبى شيبة فى مصنفه موقوفا . وذكر أن الدارقطنى فى الأفراد رواه من حديث حذيفة مرفوعا بنحو حديث أبى الدرداء . ومما يدل على المطلوب مما فى الصحيح حديث البخارى عن سهل بن سعد قال « كنت أتسحر ثم يكون لى سرعة أن أدرك صلاة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » وفى الصحيحين عن زيد بن ثابت قال « تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا إلى الصلاة . قلت : كم كان قدر ما بينهما ؟ قال : قدر خمسين آية » (قوله إلا أنه إذا شك) استثناء من قوله ثم التسحر مستحب . وأخذ الظن فى تفسير الشك بناء على استعمال لفظ الظن فى الإدراك مطلقا (قوله فصومه تام) أى مالم يتيقن أنه أكل بعد الفجر فيقضى حينئذ (قوله وعن أبى حنيفة الخ) يفيد المغايرة بين هذه وبين تلك الرواية . فإن استحباب الترك لايستلزم ثبوت الإساءة إن لم يترك يستلزم كون ذلك مفضولا ، وفعل المفضول لايستلزم الإساءة ، ثم استدل على هذه الرواية بقوله عليه الصلاة والسلام « دع مايريبك إلى مالايريبك » رواه النسائى والترمذى . وزاد « فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة » قال الترمذى : حديث حسن صحيح . فنقول : المروى لفظ الأمر ، فإن كان على ظاهره كان مقتضاه الوجوب فيلزم بتركه الإثم لاالإساءة . وإن صرف عنه بصارف كان ندبا ولا إساءة بترك المندوب ، بل إن فعله نال ثوابه وإلا لم ينل شيئا فهو دائر بين كونه دليل الوجوب أو الندب فلا يصلح جعله دليلا على هذه إلا أن يراد إساءة معها إثم . والله أعلم (قوله فعليه قضاؤه) ولا كفارة (قوله وعلى ظاهر الرواية لاقضاء عليه لأن اليقين لايزال بالشك) والليل أصل ثابت بيقين فلا ينتقل عنه إلا بيقين . وصححه فى الإيضاح . واعلم أن التحقيق هو أن المتيقن

أخلاق المرسلين . والثانى يدل على أن أهل الكتاب ما كان لهم سحور . وهذا غير الأول لجواز أن يكون أنبياؤهم يتسحرون . وقوله (إلا أنه إذا شك فى الفجر) ظاهر . وقوله (وعلى ظاهر الرواية لاقضاء عليه) هو الصحيح .

---

(١) (قوله جمع سحر) هكذا فى النسخ ، والمشهور الموجود فى كتب اللغة أن جمع سحر أسحار . والسحور بالضم : الأكل فى السحر اهـ مصححه .

لأن الأصل هو النهار (ولو أكل فعليه القضاء) عملا بالأصل . وإن كان أكبر رأيه أنه أكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لأن النهار هو الأصل . ولو كان شاكا فيه وتبين أنها لم تغرب ينبغي أن تجب الكفارة نظرا إلى ماهو الأصل وهو النهار (ومن أكل فى رمضان ناسيا وظن أن ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمدا عليه القضاء دون الكفارة) لأن الاشتباه استند إلى القياس فتتحقق الشبهة . وإن بلغه الحديث وعامه فكذلك فى ظاهر

إنما هو دخول الليل فى الوجود لا امتداده إلى وقت تحقق ظن طلوع الفجر لاستحالة تعارض اليقين مع الظن لأن العلم بمعنى اليقين لايحتمل النقيض . فضلا أن يثبت ظن النقيض . فإذا فرض تحقق ظن طلوع الفجر فى وقت فليس ذلك الوقت محل تعارض الظن به . واليقين ببقاء الليل ، بل التحقيق أنه محل تعارض دليلين ظنيين فى بقاء الليل وعدمه . وهما الاستصحاب والأمارة التى بحيث توجب ظن عدمه لاتعارض ظنين فى ذلك أصلا إذ ذاك لايمكن ، لأن الظن هو الطرف الراجح من الاعتقاد فإذا فرض تعلقه بأن الشيء كذا استحال تعلق آخر بأنه لا كذا من شخص واحد فى وقت واحد . إذ ليس له إلا طرف واحد راجح . فإذا عرف هذا فالثابت تعارض ظنين فى قيام الليل وعدمه فيتهاتران . لأن موجب تعارضهما الشك لاظن واحد فضلا عن ظنين . وإذا تهاترا عمل بالأصل وهو الليل فحقق هذا وأجره فى مواطن كثيرة كقولهم : فى شك الحدث بعد يقين الطهارة اليقين لايزال بالشك ونحوه (قوله ولو أكل فعليه القضاء) وفى الكفارة روايتان . ومختار الفقيه أبى جعفر لزومها لأن الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهة الإباحة لاحقيقتها ، فنى حال الشك دون ذلك وهو شبهة الشبهة وهى لاتسقط العقوبات . هذا إذا لم يتبين الحال . فإن ظهر أنه أكل قبل الغروب فعليه الكفارة لا أعلم فيه خلافا . والله سبحانه وتعالى أعلم . وهو الذى ذكره بقوله ولوكان شاكا إلى قوله ينبغى أن تجب الكفارة (قوله فعليه القضاء رواية واحدة) أى إذا لم يستبن شيء أو تبين أنه أكل قبل الغروب لأن النهار كان ثابتا بيقين وقد انضم إليه أكبر رأيه . وأورد لو شهد اثنان بأنها غربت واثنان بأن لا فأفطر ثم تبين عدم الغروب لا كفارة مع أن تعارضهما يوجب الشك . أجيب بمنع الشك فإن الشهادة بعدمه على النفى فبقيت الشهادة بالغروب بلا معارض فتوجب ظنه . وفى النفس منه شيء يظهر بأدنى تأمل (قوله ومن أكل فى رمضان ناسيا) أو جامع ناسيا فظن أنه أفطر فأكل أو جامع عامدا لا كفارة عليه . وعلى هذا لو أصبح مسافرا فنوى الإقامة فأكل لا كفارة عليه (قوله وإن بلغه الحديث) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم « من نسى وهو صائم فأكل أوشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » وتقدم تخريجه ، ففيه روايتان عن أبى حنيفة فى رواية لاتجب وصححه قاضيخان . وفى رواية تجب وكذا عنهما . ومرجع وجهيهما إلى أن انتفاء الشبهة لازم انتفاء الاشتباه أو لا . فقولهما بناء على ثبوت اللزوم والمختار بناء على ثبوت الانفكاك . لأن ثبوت الشبهة الحكمية بثبوت دليل الفطر وهو القياس القوى وهو ثابت لم ينتف ، حتى قال بعض الأئمة بالفطر . وصرف قوله عليه الصلاة والسلام « فليتم صومه » إلى الصوم اللغوى وهو الإمساك . وقال

لأن الليل هو الأصل فلا ينتقل عنه إلا بيقين ، وأكبر الرأى ليس كذلك . وقوله (رواية واحدة) قال فى النهاية : أى فعليه القضاء والكفارة ، لأن النهار كان ثابتا وقد انضم إليه أكبر الرأى فصار بمنزلة اليقين . وقد أشرنا إليه فى الجواب المذكور . وإنما قال : رواية واحدة احترازا عما إذا كان أكبر رأيه أن الفجر طالع . لأن فيه روايتين كما ذكرنا آنفا . وقوله (ومن أكل فى رمضان ناسيا) ظاهر (لأن الاشتباه استند إلى القياس) لأن القياس الصحيح يقتضى أن لايبقى الصوم بانتفاء ركنه بالأكل ناسيا ، فإذا أكل بعده عامدا لم يلاق فعله الصوم

الرواية . وعن أبي حنيفة رحمه الله أنها تجب . وكذا عنهما لأنه لا اشتباه فلا شبهة . وجه الأول قيام الشبهة الحكمية بالنظر إلى القياس فلا ينتفي بالعلم كوطء الأب جارية ابنه (ولو احتجم وظن أن ذلك يفطره ثم أكل متعمدا عليه القضاء والكفارة) لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي

أبو حنيفة : لولا بالنص لقلت يفطر . وصار كوطء الأب جارية ابنه لايحد وإن علم بحرمتها عليه نظرا إلى قيام شبهة الملك الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام « أنت ومالك لأبيك » فإنها ثابتة بثبوت هذا الدليل . وإن قام الدليل الراجح على تباين الملكين (قوله لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي) يعني : فيما إذا لم يبلغه الحديث لأن القياس لايقتضي ثبوت الفطر مما خرج . بخلاف مالو ذرعه القيء فظن أنه أفطر فأكل عمدا فإنه كالأول لاكفارة عليه . فإن القيء يوجب غالبا عود شيء إلى الحلق لتردده فيه فيستند ظن الفطر إلى دليل . أما الحجامة فلا تطرق فيها إلى الدخول بعد الخروج فيكون تعمد أكله بعده موجبا للكفارة إلا إذا أفتاه مفت بالفساد . كما هو قول الحنابلة . وبعض أهل الحديث فأكل بعده لاكفارة لأن الحكم في حق العامي فتوى مفتيه (وإن بلغه الحديث واعتمده) على ظاهره غير عالم بتأويله وهو عامي (فكذلك عند محمد) أي لا كفارة عليه . لأن قول المفتي يورث الشبهة المسقطة . فقول

فلا تجب عليه الكفارة . وقوله (لأنه لا اشتباه) يعني إذا علم الحديث علم أن القياس متروك . والمتروك لايورث شبهة فلا شبهة . وقوله (وجه الأول) يعني عدم وجوب الكفارة (قيام الشبهة الحكمية بالنظر إلى القياس) وهذا لأن الشبهة الحكمية هي الشبهة في المحل . وهي التي يتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده كما سيجيء في كتاب الحدود . والقياس دليل قائم ينفي حرمة الأكل الثاني سواء علم ذلك أو لم يعلم (كوطء الأب جارية ابنه) فإنه لايجب به الحد سواء كان الأب عالما بالحرمة أولا . وقوله (ولو احتجم) صورته ظاهرة . وقوله (لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي) فإن الحجامة كالفصد في خروج الدم من العروق والفصد لايفسد ، فكذا الحجامة . لايقال : لايجوز أن يكون كدم الحيض والنفاس فإنه ليس فيه وصول شيء إلى باطنه ولا قضاء شهوة ، ومع ذلك يفسد الصوم لأن ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس كالاستقاء . فإن قيل : فلتكن الحجامة كذلك بقوله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » . أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم رواه ابن عباس رضي الله عنهما . وروى أيضا « أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم صائم بين مكة والمدينة » فكان الحديث معارضا به فلا يثبت به شيء . لايقال : ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما حكاية فعل والقول راجح ، لأن القول إنما يكون راجحا إذا لم يكن مؤولا وهذا مؤول على مايذكر .

(قوله وهي التي تتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته) أقول : الباء في قوله بقيام الدليل للسببية (قوله والفصد لايفسد فكذا الحجامة) أقول : ممنوع . قال الشيخ أبو الحسن علي بن العز في كتابه التنبيه على مشكلات الهداية : والقائلون بأن الحجامة تفطر اختلفوا في الفصد ونحوه ، والأصح أن ذلك مثل الحجامة (قوله أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم الخ) أقول : القائلون بإفطار الحجامة يقولون حديث ابن عباس رضي الله عنهما منسوخ مستدلين بما روى عن ابن عباس أيضا « أنه احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم ، فوجد لذلك ضعفا شديدا ، فنهى عن أن يحتجم الصائم » وبأن ابن عباس رضي الله عنهما وهو راوي حديثنا كان يعد الحجام والمحاجم ، فإذا غابت الشمس احتجم بالليل على مارواه أبو إسحق الجوزجاني ؛ فإنه يدل على أنه علم نسخ الحديث ، وتمام التفصيل في مغني ابن قدامة ، فراجعه.

إلا إذا أفتاه فقيه بالفساد لأن الفتوى دليل شرعى فى حقه . ولو بلغه الحديث واعتمده فكذلك عند محمد رحمه الله تعالى ، لأن قول الرسول عليه الصلاة والسلام لاينزل عن قول المفتى . وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى خلاف ذلك ، لأن على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه إلى معرفة الأحاديث . وإن عرف تأويله تجب الكفارة لانتفاء الشبهة . وقول الأوزاعى رحمه الله لايورث الشبهة لمخالفته القياس

الرسول عليه الصلاة والسلام أولى . وعن أبى يوسف لايسقطها (لأن على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه إلى معرفة الأحاديث) فإذا اعتمده كان تاركا للواجب عليه . وترك الواجب لايقوم شبهة مسقطة لها (وإن عرف تأويله) ثم أكل (تجب الكفارة لانتفاء الشبهة . وقول الأوزاعى) إنه يفطر (لايورث شبهة لمخالفته القياس) مع فرض علم الآكل كون الحديث على غير ظاهره . ثم تأويله أنهما كانا يغتابان ، أو أنه منسوخ . ولا بأس بسوق نبذة تتعلق بذلك . روى أبو داود والنسائى وابن ماجه من حديث ثوبان « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على رجل يحتجم فى رمضان فقال : أفطر الحاجم والمحجوم » ورواه الحاكم وابن حبان وصححاه ، ونقل فى المستدرك عن الإمام أحمد أنه قال : هو أصح ما روى فى الباب . وروى أبو داود والنسائى وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث شدّاد بن أوس « أنه مرّ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الفتح على رجل يحتجم بالبقيع لثمان عشرة خلت من رمضان فقال « أفطر الحاجم والمحجوم » وصححوه . ونقل الترمذى فى علله الكبرى عن البخارى أنه قال : كلاهما عندى صحيح ، حديثى ثوبان وشداد . وعن ابن المدينى أنه قال : حديث ثوبان وحديث شدّاد صحيحان . ورواه الترمذى من حديث رافع بن خديج عنه عليه الصلاة والسلام قال « أفطر الحاجم والمحجوم » وصححه . قال : وذكر عن أحمد أنه قال : إنه أصح شيء فى هذا الباب . وله طرق كثيرة غير هذا . وبلغ أحمد أن ابن معين ضعفه . وقال : إنه حديث مضطرب وليس فيه حديث يثبت . فقال : إن هذا مجازفة . وقال إسحاق بن راهويه : ثابت من خمسة أوجه . وقال بعض الحفاظ : متواتر . قال بعضهم : ليس ما قاله ببعيد ، ومن أراد ذلك فلينظر فى مسند أحمد ، ومعجم الطبرانى والسنن الكبرى للنسائى . وأجاب القائلون بأن الحجامة لاتفطر بأمرين : أحدهما : ادعاء النسخ ، وذكروا فيه ما رواه البخارى فى صحيحه من حديث عكرمة

وقوله (إلا إذا أفتاه فقيه) يعنى حينئذ لاتجب الكفارة ، والمراد به فقيه يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فى البلدة . هكذا روى الحسن عن أبى حنيفة وبشر بن الوليد عن أبى يوسف وابن رستم عن محمد رحمهم الله (لأن الفتوى دليل شرعى فى حقه) فتصير شبهة (وإن بلغه الحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » روى بالواو وبغيره بنصب المحجوم (واعتمده فكذلك عند محمد) لاتجب عليه الكفارة (لأن قول الرسول لاينزل عن قول المفتى . وعن أبى يوسف خلاف ذلك) يعنى لاتسقط الكفارة (لأن على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه إلى معرفة الأحاديث) لجواز أن يكون مصروفا عن ظاهره أو منسوخا (وإن عرف تأويله) وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم مرّ بهما وهما معقل بن سنان مع حاجمه وهما يغتابان آخر فقال « أفطر الحاجم والمحجوم » أى ذهب بثواب صومهما الغيبة . وقيل : إنه غشى على المحجوم فصب الحاجم الماء فى حلقه فقال عليه الصلاة والسلام « أفطر الحاجم المحجوم » أى فطره بما صنع به فوقع عند الراوى أنه قال : « أفطر الحاجم والمحجوم » (تجب الكفارة لانتفاء الشبهة) لأنها نشأت من الاعتماد على الظاهر ، وقد زال بمعرفة التأويل . فإن قيل : لانسلم

(قوله وإن بلغه الحديث ، إلى قوله : واعتمده) أقول : الضمير فى قوله واعتمده راجع إلى الحديث (قوله وقيل إنه غشى ، إلى قوله : فقال النبى صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم المحجوم » أى فطره الخ) أقول : فيه نظر .

(ولو أكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان)

عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم » ورواه الدارقطني عن ثابت عن أنس قال « أول ماكرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فمرّ به النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أفطر هذان ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بعد في الحجامة للصائم ، وكان أنس يحتجم وهو صائم ، ثم قال الدارقطني : كلهم ثقات : ولا أعلم له علة ، وما روى النسائي في سننه عن إسحاق بن راهويه حدثنا معتمر بن سليمان سمعت حميدا الطويل يحدّثه عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في القبلة للصائم ورخص في الحجامة للصائم » ثم أخرجه عن إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان بسند الطبراني. وسند الطبراني : حدثنا محمود بن محمد الواسطي حدثنا يحيى بن داود الواسطي حدثنا إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان عن خالد الحذاء عن أبي المتوكل عن أبي سعيد الخدري من قوله ولم يرفعه ، ولا يخفى أن كونه روى موقوفا لايقدح في الرفع بعد ثقة رجاله . والحق في تعارض الوقف والرفع تقدم الرفع لأنه زيادة وهي من الثقة العدل مقبوله ، ثم دل حديث الدارقطني على أنه كان فعله عليه الصلاة والسلام المروى بعد النهي ، وإلا لزم تكرير النسخ إذ كان الحاصل الآن بحديث الدارقطني الإطلاق وعدمه أولى فيجب الحمل عليه ، ولفظ رخص أيضا ظاهر في تقدم المنع. بقي أن يقال : الناسخ أدنى حاله أن يكون في قوّة المنسوخ وليس هنا هذا ، أما حديث الدارقطني فهو وإن كان سنده يحتج به ، لكن أعله صاحب التنقيح بأنه لم يورده أحد من أصحاب السنن والمسانيد والصحيح ، ولم يوجد له أثر في كتاب من الكتب الأمهات كمسند أحمد . ومعجم الطبراني ، ومصنف ابن أبي شيبة وغيرها مع شدة حاجتهم إليه . فلو كان لأحد من الأئمة به رواية لذكرها في مصنفه ، فكان حديثا منكرا ، لكن ماروى الطبراني : حدثنا محمود بن المروزي حدثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق حدثنا أبي حدثنا أبو حمزة السكري عن أبي سفيان عن أبي قلابة عن أنس « أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم بعد ماقال : أفطر الحاجم والمحجوم » ولا معنى لقوله بعد ما قال الخ إلا إذا كان المراد احتجم وهو صائم ، وكذا في مسند أبي حنيفة عن أبي سفيان طلحة بن نافع عن أنس بن مالك قال « احتجم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما قال » الحديث وهو صحيح ، وطلحة هذا احتج به مسلم وغيره ، وكذا ما تقدم من ظاهر حديث النسائي يدفع ماذكره صاحب التنقيح ، ولانسلم تواتر المنسوخ ، وكذا حديث البخاري عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم » وحديث الترمذي من حديث الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه احتجم وهو صائم » وهو صحيح . فإن أعلا بإنكار أحمد أن يكون سوى احتجم وهو محرم ، وقال : ليس فيه صائم . قال مهنأ : قلت له من ذكره ؟ قال : سفيان بن عيينة عن عمرو ابن دينار عن عطاء وطاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « احتجم عليه الصلاة والسلام وهو محرم »

أن منشأ الشبهة ذلك وحده بل قول الأوزاعي بذلك منشأ لها أيضا . أجاب : بأن قول الأوزاعي لايورث الشبهة لمخالفته القياس ، فإن الفطر مما يدخل لا مما يخرج . بخلاف قول مالك في أكل الناسي . لايقال في عبارته تناقض لأنه قال : إلا إذا أفتاه فقيه ، وفتواه لاتكون إلا بقوله . ثم قال : وقول الأوزاعي : لا يورث الشبهة : وأيضا الفتوى في هذا الباب لاتكون إلا مخالفة للقياس فكيف تكون شبهة من غير الأوزاعي دونه . لأنا نقول : ذلك بالنسبة إلى العامي وهذا بالنسبة إلى من عرف التأويل (ولو أكل بعدما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان)

لأن الفطر يخالف القياس ، والحديث مؤوّل بالإجماع

وكذلك رواه روح عن زكريا بن إسحاق عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنه مثله ، ورواه عبد الرزاق عن معتمر عن ابن خثيم[1] عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنه مثله.قال أحمد : فهؤلاء أصحاب ابن عباس لايذكرون صائما فليس بلازم إذ قد رواه عن غير هؤلاء من أصحاب ابن عباس عكرمة ومقسم ، ويجوز كون ما وقع فى تلك الطرق عن أولئك اقتصارا منهم على بعض الحديث يجب الحمل عليه لصحة ذكر صائم ، أو من ابن عباس رضى الله عنهما حين حدّث به لكون غرضه إذ ذاك كان متعلقا بذلك فقط نفيا لتوهم كون الحجامة من محظورات الإحرام ، ولذا لم يكن ابن عباس رضى الله عنهما يرى بالحجامة بأسا على ماسنذكر . وقول شعبة : لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم يمنعه المثبت . وأما رواية احتجم وهو محرم صائم وهى التى أخرجها ابن حبان وغيره عن ابن عباس فأضعف سندا وأظهر تأويلا ، إما بأنه لم يكن قط محرما إلا وهو مسافر ، والمسافر يباح له الإفطار بعد الشروع كما اعترف به الشافعى رحمه الله فيما قدمناه ، وهو جواب ابن خزيمة ، أو أن الحجامة كانت مع الغروب كما قال ابن حبان : إنه روى من حديث أبى الزبير عن جابر « أنه عليه الصلاة والسلام أمر أبا طيبة أن يأتيه مع غيبوبة الشمس فأمره أن يضع المحاجم مع إفطار الصائم فحجمه ثم سأله : كم خراجك ؟ قال : صاعان فوضع عنه صاعا » اهـ . فلم ينهض شىء مما ذكر ناسخا لقوّة ذلك . الثانى : التأويل بأن المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب أنهما كانا يغتابان ذكره البزار ، فإنه بعد ما روى حديث ثوبان « أفطر الحاجم والمحجوم » أسند إلى ثوبان أنه قال : إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » لأنهما كانا اغتابا . وروى العقيلى فى ضعفائه : حدثنا أحمد بن داود بن موسى بصرى حدثنا معاوية بن عطاء حدثنا سفيان الثورى عن منصور عن إبراهيم عن الأسود عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه قال : « مرّ النبى صلى الله عليه وسلم على رجلين يحجم أحدهما الآخر فاغتاب أحدهما ولم ينكر عليه الآخر فقال : أفطر الحاجم والمحجوم » قال عبد الله : لا للحجامة ولكن للغيبة لكن أعلّ بالاضطراب ، فإن فى بعضها إنما منع إبقاء على أصحابه خشية الضعف فالمعوّل عليه الأوّل ، فبهذا يحصل الجمع وإعمال كل من الأحاديث الصحيحة من احتجامه وترخيصه ومنعه ، ويدل على ذلك أن المروى عن جماعة من الصحابة الذين يبعد عدم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله صلى الله عليه وسلم لملازمتهم إياه ، وحفظ مايصدر عنه منهم أبو هريرة رضى الله عنه فيما أخرجه النسائى عنه من طريق ابن المبارك : أخبرنا معمر عن خلاد عن شقيق بن ثور عن أبيه عن أبى هريرة أنه قال : يقال : « أفطر الحاجم والمحجوم » وأما أنا فلو احتجمت ما باليت.وما أخرج أيضا عن الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه لم يكن يرى بالحجامة بأسا » وما قدمناه عن أنس رضى الله عنه أيضا « أنه كان يحتجم وهو صائم » والحق أنه يجب أحد الاعتبارين لابعينه من النسخ فى الواقع أو التأويل (قوله والحديث مؤوّل بالإجماع) بذهاب الثواب

أى سواء بلغه الحديث أو لم يبلغه ، عرف تأويله أو لم يعرف ، أفتاه مفت أو لم يفت (لأن الفطر بها يخالف القياس والحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « الغيبة تفطر الصائم » (مؤوّل بالإجماع) بأنّ المراد به ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل النافى للحرمة فى ذاته فلا يكون شبهة ، بخلاف حديث الحجامة فإن بعض العلماء أخذ

---

(١) (قوله معتمر عن ابن خثيم) هكذا فى بعض النسخ ، وفى بعضها : معتمر بن خثيم بدون عن وليحرر اهـ مصححه .

(وإذا جومعت النائمة أو المجنونة وهى صائمة عليها القضاء دون الكفارة) وقال زفر والشافعى رحمهما الله تعالى: لاقضاء عليهما اعتبارا بالناسى . والعذر هنا أبلغ لعدم القصد. ولنا أن النسيان يغلب وجوده وهذا نادر ، ولا تجب الكفارة لانعدام الجناية .

فيصير كمن لم يصم ، وحكاية الإجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية فى هذا فإنه حادث بعد ما مضى السلف على أن معناه ماقلنا . ويريد بالحديث قوله عليه الصلاة والسلام « ماصام من ظل يأكل لحوم الناس » رواه ابن أبى شيبة وإسحاق فى مسنده وزاد « إذا اغتاب الرجل فقد أفطر » وروى البيهقى فى شعب الإيمان عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رجلين صليا صلاة الظهر والعصر وكانا صائمين فلما قضى النبى صلى الله عليه وسلم الصلاة قال : أعيدا وضوءكما وصلاتكما وامضيا فى صومكما واقضيا يوما آخر. قالا : لم يارسول الله ؟ قال : اغتبتما فلانا » وفيه أحاديث أخر . والكل مدخول . ولو لمس أو قبل امرأة بشهوة أو ضاجعها ولم ينزل فظن أنه أفطر فأكل عمدا كان عليه الكفارة إلا إذا تأول حديثا أو استفتى فقيها ، فأفطر فلا كفارة عليه وإن أخطأ الفقيه . ولم يثبت الحديث لأن ظاهر الفتوى والحديث يصير شبهة . كذا فى البدائع . وفيه : لو دهن شاربه فظن أنه أفطر فأكل عمدا فعليه الكفارة ، وإن استفتى فقيها أو تأول حديثا لما قلنا . يعنى : ماذكره فيمن اغتاب فظن أنه أفطر فأكل عمدا من قوله فعليه الكفارة . وإن استفتى فقيها أو تأول حديثا لأنه لايعتد بفتوى الفقيه ولا بتأويله الحديث هنا لأن هذا مما لايشتبه على من له سمة من الفقه . ولا يخفى على أحد أن ليس المراد من المروى « الغيبة تفطر الصائم » حقيقة الإفطار . فلم يصر ذلك شبهة (قوله أو المجنونة) قيل : كانت فى الأصل المجبورة فصحفها الكتاب إلى المجنونة . وعن الجوزجانى قلت لمحمد : كيف تكون صائمة وهى مجنونة ؟ فقال لى : دع هذا فإنه انتشر فى الأفق . وعن عيسى بن أبان قلت لمحمد : هذه المجنونة فقال : لا بل المجبورة أى المكرهة . قلت : ألا نجعلها مجبورة ؟ فقال بلى ، ثم قال : كيف وقد سارت بها الركاب ؟ دعوها . فهذان يؤيدان كونه كان فى الأصل المجبورة فصحف ، ثم لما انتشر فى البلاد لم يفد التغيير والإصلاح فى نسخة واحدة فتركها لإمكان توجيهها أيضا . وهو بأن تكون عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت فى باقى النهار ، فإن الجنون لاينافى الصوم إنما ينافى شرطه : أعنى النية . وقد وجد فى حال الإفاقة ، فلا يجب قضاء ذلك اليوم إذا أفاقت كمن أغمى عليه فى رمضان لايقضى اليوم الذى حدث فيه الإغماء وقضى مابعده لعدم النية فيما بعده . بخلاف اليوم الذى حدث فيه على ماتقدم . فإذا جومعت هذه التى جنت صائمة تقضى ذلك اليوم لطرو المفسد على صوم صحيح ، والوجه من الجانبين ظاهر من الكتاب ، وقدمنا أول باب مايوجب القضاء والكفارة فى الفرق بين المكره والناسى ما يغنى عن الإعادة هنا .

بظاهره من غير تأويل. وقوله (وإذا جومعت النائمة أو المجنونة) أما صوم النائمة فظاهر ، وأما المجنونة فقد تكلموا فى صحة صومها لأنها لاتجامع الجنون ، وحكى عن أبى سليمان الجوزجانى رحمه الله قال : لما قرأت على محمد رحمه الله هذه المسألة قلت له : كيف تكون صائمة وهى مجنونة ؟ فقال لى : دع هذا فإنه انتشر فى الأفق . فمن المشايخ من قال : كأنه كتب فى الأصل مجبورة فظن الكاتب مجنونة . ولهذا قال : دع فإنه انتشر فى الأفق . وأكثرهم قالوا : تأويله أنها كانت عاقلة بالغة فى أول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم أفاقت وعلمت بما فعل بها الزوج (وقال زفر والشافعى : لاقضاء عليهما إلحاقا بالناسى . لأن العذر فيهما أبلغ لعدم القصد) ولنا أن الإلحاق إنما يصح أن لو كانا فى معناه من كل وجه وليس كذلك ، لأن النسيان يغلب وجوده فيفضى إلى الحرج (وهذا) جماع المجنونة والنائمة (نادر) فالقضاء لايفضى إلى الحرج (ولا تجب الكفارة لانعدام الجناية) لعدم القصد .

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

(وإذا قال : لله علىّ صوم يوم النحر أفطر وقضى) فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله . هما يقولان : إنه نذر بما هو معصية لورود النهى عن صوم هذه الأيام . ولنا أنه نذر بصوم مشروع والنهى لغيره ، وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى . فيصح نذره لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى إسقاطا للواجب . وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداه كما التزمه

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

وجه تقديم بيان أحكام الواجب بإيجاب الله تعالى ابتداء على الواجب عند إيجاب العبد ظاهر (قوله فهذا النذر صحيح) رتبه بالفاء لأنه نتيجة قوله : قضى : أى لما لزم القضاء كان النذر صحيحا (قوله لورود النهى عن صوم هذه الأيام) وفى بعض النسخ : عن صوم يوم النحر وهو الأنسب بوضع المسألة فإنه قال : لله علىّ صوم يوم النحر . واسم الإشارة فى النسخة الأخرى مشار به إلى معهود فى الذهن بناء على شهرة الأيام المنهى عن صيامها ، وهى أيام التشريق والعيدين . ويناسب النسخة الأولى الاستدلال بما روى فى الصحيحين عن الخدرى « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الأضحى وصيام يوم الفطر » وفى لفظ لهما سمعته يقول « لا يصح الصيام فى يومين يوم الأضحى ويوم الفطر من رمضان » ويناسب النسخة الأخرى الاستدلال بما

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

لما فرغ من بيان ما أوجب الله تعالى على العباد ، شرع فى بيان مايوجبه العبد على نفسه ، لأنه فرع على الأول . ولهذا شرط أن يكون من جنس ما أوجبه الله ، وأن لايكون واجبا بإيجاب الله (وإذا قال : لله علىّ صوم يوم النحر ، أفطر وقضى) وقال زفر والشافعى : لايصح نذره ، وهو رواية ابن المبارك عن أبى حنيفة ، لأن هذا نذر بالمعصية (لورود النهى عن صوم هذه الأيام) قال صلى الله عليه وسلم « ألا لاتصوموا فى هذه الأيام » الحديث ، والنذر بالمعصية غير صحيح لقوله عليه الصلاة والسلام « لانذر فى معصية الله » (ولنا أن هذا نذر بصوم مشروع) لأن الدليل الدال على مشروعيته وهو كونه كفا للنفس التى هى عدوّ الله عن شهواتها لايفصل بين يوم ويوم ، فكان من حيث حقيقته حسنا مشروعا ، والنذر بما هو مشروع جائز ، وما ذكرتم من النهى فإنما هو لغيره المجاور (وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى) لأن الناس أضياف الله فى هذه الأيام ، وإذا كان لغيره لايمنع صحته من حيث ذاته . ولقائل أن يقول الإمساك فى هذه الأيام يستلزم ترك إجابة الدعوة البتة ، وترك الإجابة منهى عنه قبيح فما يستلزمه كذلك ؟ والجواب : أنا لانسلم ذلك فإنه لو أمسك حمية أو لضعف أو لعدم ما يأكله لايكون تاركا للإجابة . فإن قيل : الإمساك عبادة تستلزمه . قلنا : كان ذلك قولا بالوجه والاعتبار . وعلى تقدير تسليم صحته فلنا أن نقول هذا الصوم من حيث أنه ترك إجابة دعوة الله قبيح ، ومن حيث أنه قهر للنفس الأمارة بالسوء على وجه التقرب إلى الله حسن . (فيصح النذر لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى إسقاطا للواجب . وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداه كما التزمه) فإن ما وجب ناقصا يجوز أن يتأدى ناقصا . فإن قلت :

(وإن نوى يمينا فعليه كفارة يمين) يعنى : إذا أفطر . وهذه المسألة على وجوه ستة : إن لم ينو شيئا أو نوى النذر لاغير ، أو نوى النذر ونوى أن لايكون يمينا يكون نذرا لأنه نذر بصيغته . كيف وقد قرره بعزيمته ؟ وإن نوى اليمين ونوى أن لايكون نذرا يكون يمينا، لأن اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره . وإن نواهما يكون نذرا ويمينا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله . وعند أبى يوسف رحمه الله يكون نذرا ، ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا . لأبى يوسف أن النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لايتوقف الأول على النية . ويتوقف الثانى فلا ينتظمهما . ثم المجاز يتعين بنيته . وعند نيتهما تترجح الحقيقة .

سيأتى من قوله عليه الصلاة والسلام « ألا لاتصوموا فى هذه الأيام » الخ . والجواب : أن الاتفاق على أن النهى المجرد عن الصوارف ليس موجبه بعد طلب الترك سوى كون مباشرة المنهى عنه معصية سببا للعقاب لا الفساد . أما لغة فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد . وأما شرعا : فكذلك بل لايستلزمه فى العبادات ولا المعاملات لتحقق موجبه فى كثير منها : أعنى المنع المنتهض سببا للعقاب مع الصحة ، كما فى البيع وقت النداء . والصلاة فى الأرض المغصوبة . ومع العبث الذى لايصل إلى إفساد الصلاة . وكثير . فعلم أن ثبوت الفساد ليس من مقتضاه بل إنما يثبت لأمر آخر هو كونه لأمر فى ذاته ، فما لم يعقل فيه ذلك بل كان لأمر خارج عن نفس الفعل متصل به لايوجب فيه الفساد . وإلا لكان إيجابا بغير موجب فإنما يثبت حينئذ مجرد موجبه وهو التحريم أوكراهة التحريم بحسب حاله من الظنية والقطعية . إذا عرف هذا فقد أثبتنا فى المتنازع فيه تمام موجب النهى حتى قلنا إنه يصلح سببا للعقاب ، ولم يثبت الفساد لو فعل لعدم موجبه لعقلية أنه لأمر خارج فتكون المعصية لاعتباره لا لنفس الفعل أو لما فى نفسه فيصح النذر أثرا لتصور الصحة ، ويجب أن لايفعل المعصية فيظهر أثره فى القضاء لأن الصحة بالانتهاض سببا للآثار الشرعية ومنها هذا ، وكم موضع يثبت فيه الوجوب ليظهر أثره فى القضاء لا الأداء لحرمته كصوم رمضان فى حق الحائض والنفساء . والاستقراء يوجدك كثيرا من ذلك . فلم يخرج بذلك عن شىء من القواعد التحقيقية ، وغاية ما بقى بيان أن النهى فيه لأمر خارج ، ولا يكاد يخفى على ذى لب أن الصوم الذى هو منع النفس مشتهاها لايعقل فى نفسه سببا للمنع ، بل كونه فى هذه الأيام يستلزم الإعراض عن ضيافة الله تعالى على ما ورد فى الآثار أن المؤمنين أضياف الله تعالى فى هذه الأيام . بقى أن يقال : نذر بما هو معصية وهو

سمى المصنف هذا النوع من القبيح مجاورا وهو على خلاف مافى كتب أصحابنا فى أصول الفقه قاطبة ، فإنهم سموه بالمتصل وصفا ، وأما المجاور جمعا فمثل البيع عند أذان الجمعة . قلت : سؤال حسن . والتفصى عن عهدة جوابه مشكل . وتقريرنا كافل كاف لتقريره . فليطلب ثمة فإنه من مباحث الأصول . قال (وإن نوى يمينا فعليه كفارة يمين) هذه المسألة على ستة أوجه . والجميع مذكور فى الكتاب . ففى الثلاثة الأول وهى : ما إذا لم ينو شيئا أو نوى النذر لاغير . أو نوى النذر ونوى أن لايكون يمينا . يكون نذرا بالإجماع ، وفى الواحد يكون يمينا بالإجماع . وهو ما إذا نوى اليمين ونوى أن لايكون نذرا . وفى الاثنين وهو أن ينويهما أو نوى اليمين لاغير يكون نذرا ويمينا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وعند أبى يوسف فى الأول نذر وفى اليمين يمين ، ثم الوجوه الأربعة المتفق عليها ظاهرة ، وكفى بعدم المنازع دليلا . وأما وجه الباقين فلأبى يوسف (أن النذر فيه) أى فى هذا الكلام (حقيقة) لعدم توقفه على النية (واليمين مجاز) لتوقفه عليها . واللفظ الواحد لاينتظم الحقيقة والمجاز . فإذا نواهما

(قوله والتفصى عن عهدة جوابه مشكل) أقول : يتفصى عنه بارتكاب المجاز فى قوله مجاور (قوله وتقريرنا كافل الخ) أقول : يعنى شرحه لأصول البزدوى .

ولهما أنه لاتنافى بين الجهتين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره ،

منفى شرعا فلا وجود له فلا ينعقد . أما الأولى : فظاهرة . وأما الثانية فلما فى سنن الثلاثة عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام « لانذر فى معصية وكفارته كفارة يمين » قلنا : المراد نفى جواز الإيفاء به نفسه لانفى انعقاده، لما صرح به فى حديث النسائى عن عمران بن الحصين : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « النذر نذران . فمن كان نذر فى طاعة الله فذلك لله ففيه الوفاء . ومن كان نذر فى معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره مايكفر اليمين » فإيجاب الكفارة فى النص يفيد أنه انعقد ولم يلغ ، وأن المنفى الوفاء به بعينه ، فكذا فى حديث عائشة رضى الله عنها فكان وزان قوله عليه الصلاة والسلام « لايمين فى قطيعة رحم » مع أنها تنعقد للكفارة غير أن الانعقاد فيما نحن فيه يكون لأمرين : للقضاء فيما إذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض أفراده عن المعصية كما نحن فيه . فإن الصوم وهو الجنس كذلك فيجب الفطر والقضاء فى يوم لاكراهة فيه ، وللكفارة إن كان لايخلو شيء من أفراده عنها كالنذر بالزنا وبالسكر إذا قصد اليمين فينعقد للكفارة . وهو محمل الحديث وإلا فيلغو ضرورة أنه لا فائدة فى انعقاده . ومقتضى الظاهر أن ينعقد مطلقا للكفارة إذا تعذر الفعل ، وعليه مشى المشايخ . قال الطحاوى رحمه الله : لوأضاف النذر إلى سائر المعاصى كقوله : لله علىّ أن أقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث اهـ . وإنما لايلزم اليمين بلفظ النذر إلا بالنية فى نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ماهو مقتضى الدليل . فلا تجزى الكفارة عن الفعل . وبه أفتى السعدى ، وهو الظاهر عن أبى حنيفة رضى الله عنه ، وعن أبى حنيفة أنه رجع عنه قبل موته بسبعة أيام . وقال : تجب فيه الكفارة . قال السرخسى : وهذا اختيارى لكثرة البلوى به فى هذا الزمان . قال : وهو اختيار الصدر الشهيد فى فتاواه الصغرى ، وبه يفتى . وعلى صحة النذر يصوم يوم النحر لكنه مخصوص بما ذكر لدليل عندهم يذكر فى موضعه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا فما ذكروا من أن شرط النذر كونه بما ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لاينفك شيء من أفراد الجنس عنها . وإذا صح النذر فلو فعل نفس المنذور عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة . فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وأثم (قوله ولهما أنه لاتنافى بين الجهتين) الكائنتين لهذا اللفظ ، وهو لله علىّ كذا جهة اليمين وجهة النذر (لأنهما) أى اليمين والنذر (يقتضيان الوجوب) أى وجوب ما تعلقا به ،لافرق سوى (أن النذر يقتضيه لعينه) وهو وفاء المنذور لقوله تعالى ـ وليوفوا نذورهم ـ (واليمين لغيره) وهو صيانة اسمه تعالى .

والحقيقة مرادة فلا يكون المجاز مرادا . وإذا نوى اليمين تعين المجاز بنيته فلا تكون الحقيقة مرادة (ولهما أنه لاتنافى بين الجهتين) يعنى : أنه ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز ، لأن قوله : لله علىّ صوم يوم النحر موضوع للوجوب ومستعمل فى الوجوب ، وليس بمستعمل فى غير الوجوب أيضا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز . غير أنه مستعمل فيه من جهتين لاتنافى بينهما . نشأت إحداهما من النذر لأنه يقتضيه لعينه . ولهذا يجب القضاء إذا تركه ، والأخرى من اليمين لأنه يقتضيه لعينه وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك . ولهذا لايجب القضاء بل الكفارة وكل واحد من المنشأين دليل شرعى يجب العمل به إذا أمكن ، والعمل بهما ممكن لعدم التنافى بينهما

(قوله لأنه يقتضيه لعينه) أقول : لأنه موضوع له

فجمعنا بينهما عملا بالدليلين ، كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعارضة فى الهبة بشرط العوض (ولو قال : لله علىّ صوم هذه السنة

ولا تنافى لجواز كون الشىء واجبا لعينه ولغيره ، كما إذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم (فجمعنا بينهما كما جمعنا بين جزئى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض) حيث اعتبرت الأحكام الثلاثة لجهة التبرع . البطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف المأذون فيها . واشتراط التقابض : والثلاثة لجهة المعاوضة الرد بخيار العيب . والرؤية . واستحقاق الشفعة على ما سيأتى إن شاء الله تعالى . بقى أن يقال : يلزم التنافى من جهة أخرى . وهو أن الوجوب الذى يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة . والوجوب الذى هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك . وتنافى اللوازم أقل مايقتضى التغاير فلا بد أن لايرادا بلفظ واحد . ونخبة ما قرر به كلام فخر الإسلام هنا أن تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر . وهو إيجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا للصيغة من غير أن يراد هو بها ويستعمل فيه . ولزوم الجمع بين الحقيقى والمجازى باللفظ الواحد إنما هو باستعمال اللفظ فيهما . والاستعمال ليس بلازم فى ثبوت المدلول الالتزامى . وحينئذ فقد أريد باللفظ الموجب فقط . ويلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه اليمين . فلا جمع فى الإرادة باللفظ إلا أن هذا يتراءى مغلطة . إذ معنى ثبوت الالتزامى غير مراد ليس إلا خطوره عند فهم ملزومه الذى هو مدلول اللفظ محكوما بنفى إرادته للمتكلم . والحكم بذلك ينافيه إرادة اليمين به . لأن إرادة اليمين التى هى إرادة تحريم المباح هى إرادة المدلول الالتزامى على وجه أخص منه حال كونه مدلولا التزاميا . فإنه أريد على وجه تلزم الكفارة بخلفه . وعدم إرادة الأعم تنافيه إرادة الأخص . أعنى تحريمه على ذلك الوجه . فلم يخرج عن كونه أريد باللفظ معنى . نعم إنما يصح إذا فرض عدم قصد المتكلم عند التلفظ سوى النذر . ثم بعد التلفظ عرض له إرادة ضم الآخر على فوره . لكن الحكم وهو لزومهما لايخص هذه الصورة . فلذا والله أعلم عدل. صاحب البدائع عن هذه الطريقة فقال : النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب . قال : فإن إيجاب المباح يمين كتحريمه الثابت بالنص يعنى قوله تعالى ـ لم تحرم ما أحل الله لك ـ إلى أن قال ـ قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ـ لما حرم عليه الصلاة والسلام على نفسه مارية رضى الله عنها أو العسل . فأفاد أنه إنما أريد باللفظ موجبه وهو إيجاب المباح . وأريد بنفس إيجاب المباح الذى هو نفس الموجب كونه يمينا قال : ومع الاختلاف فيما أريد به لا جمع . يعنى حيث أريد باللفظ إيجاب المباح من غير زيادة . وبالإيجاب نفسه كونه يمينا لا جمع فى الإرادة باللفظ بخلاف ما تقدم . فإنه متى أريد الالتزامى ليراد به اليمين لزم الجمع فى الإرادة باللفظ . إذ ليس معنى الجمع إلا أنه أريد عند إطلاق اللفظ . ثم لايخال أنه قياس لتعدية الاسم للمتأمل . وفيه أيضا نظر لأن إرادة الإيجاب على أنه يمين إرادته على وجه هو أن يستعقب الكفارة بالحلف وإرادته من اللفظ نذرا إرادته بعينه على أن لايستعقبها بل القضاء وذلك تناف . فيلزم إذا أريد يمينا وثبت حكمها شرعا وهو لزوم الكفارة بالحلف أنه لم يصح نذرا إذ لا أثر لذلك فيه.(قوله ولو قال لله علىّ صوم هذه السنة) سواء أراده أو أراد أن يقول صوم يوم فجرى على لسانه سنة . وكذلك إذ أراد أن يقول كلاما فجرى

(فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض) هذا الذى ظهر لى من كلامه فى هذا الموضع . وللناس فى تحقيق هذه المسألة على مذهبهما أنواع من التوجيهات . فمن تشوف إليها طالع التقرير . وقوله (ولو قال : لله علىّ) يعنى أن من نذر صوم سنة فلا يخلو : إما أن عينها بقوله : هذه السنة . أو أطلقها بأن

أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها) لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام . وكذا إذا لم يعين لكنه شرط التتابع ، لأن المتابعة لاتعرى عنها لكن يقضيها فى هذا الفصل موصولة تحقيقا للتتابع بقدر الإمكان ،

على لسانه النذر لزمه لأن هذل النذر جد كالطلاق (أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها) ولو كانت المرأة قالته قضت مع هذه الأيام أيام حيضها ، لأن تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الإيجاب . ويمكن أن يجرى فيه خلاف زفر فإنه منصوص عنه فى قولها أن أصوم غدا فوافق حيضها لاتقضى . وعند أبى يوسف تقضيه لأنها لم تضفه نذرا إلى يوم حيضها ، بل إلى المحل غير أنه اتفق عروض المانع ، فلا يقدح فى صحة الإيجاب حال صدوره فتقضى ، وكذا إذا نذرت صوم الغد وهى حائض ، بخلاف مالو قالت : يوم حيضى لاقضاء لعدم صحته لإضافته إلى غير محله . فصار كالإضافة إلى الليل ، ثم عبارة الكتاب تفيد الوجوب لما عرف . وقوله فى النهاية الأفضل فطرها ، حتى لو صامها خرج عن العهدة تساهل ، بل الفطر واجب لاستلزام صومها المعصية . ولتعليل المصنف فيما تقدم الفطر بها ، فإن صامها أثم ولاقضاء عليه لأنه أداها كما التزمها ناقصة ، لكن قارن هذا الالتزام واجبا آخر وهو لزوم الفطر تركه فتحمل إثمه ثم . هذا إذا قال ذلك قبل يوم الفطر فإن قاله فى شوال فليس عليه قضاء يوم الفطر ، وكذا لو قال : لله علىّ صيام هذه السنة بعد أيام التشريق لايلزمه قضاء يومى العيدين وأيام التشريق بل صيام مابقى من هذه السنة ذكره فى الغاية . وقال فى شرح الكنز : هذا سهو ، لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثنى عشر شهرا من وقت النذر إلى وقت النذر ، وهذه المدة لاتخلو عن هذه الأيام فيكون نذرا بها اه وهذا سهو ، بل المسألة كما هى فى الغاية منقولة فى الخلاصة ، وفى فتاوى قاضيخان فى هذه السنة وهذا الشهر ، ولأن كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختتم خاصان عند العرب ، مبدؤها المحرم وآخرها ذو الحجة ، فإذا قال : هذه فإنما يفيد الإشارة إلى التى هو فيها ، فحقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلة إلى آخر ذى الحجة ، والمدة الماضية التى مبدؤها المحرم إلى وقت التكلم فيلغو فى حق الماضى كما يلغو فى قوله لله علىّ صوم أمس ، وهذا فرع يناسب هذا لو قال : لله علىّ صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزم صوم اليوم . ولو قال : غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تفوّه به ، ولو قال : شهرا لزمه شهر كامل . ولو قال : الشهر وجبت بقية الشهر الذى هو فيه ، لأنه ذكر الشهر معينا فينصرف إلى المعهود بالحضور ، فإن نوى شهرا فهو على ما نوى لأنه محتمل كلامه ذكره فى التجنيس . وفيه تأييد لما فى الغاية أيضا ، ولو قال : صوم يومين فى هذا اليوم ليس عليه إلا صوم يومه ، بخلاف عشر حجات فى هذه السنة على ماسنبينه فى الحج إن شاء الله تعالى (قوله فى هذا الفصل) احتراز من الفصل الذى قبله . وهو ما إذا عين السنة فإنه لاتجب موصولة لأن التتابع هنالك غير منصوص عليه ولاملتزم قصدا ، بل إنما يلزم ضرورة فعل صومها ، فإذا قطعها بإذن الشرع انتفى التتابع الضرورى بخلاف التتابع هنا ، فإنه التزمه قصدا ، فإذا وجب القطع شرعا وجب توفيره بالقدر الممكن ولهذا إذا أفسد يوما من الواجب المتتابع قصدا كصوم الكفارات والمنذور متتابعا لزمه الاستقبال ، وفى المتتابع ضرورة كما إذا نذر صوم هذه السنة أو رجب لايلزمه سوى ما أفسده . غير أنه يأثم بذلك الإفساد ، كما إذا أفسد يوما من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة لايلزمه قضاء غيره مع المأثم . ولا يجب عليه قضاء شهر

قال : سنة . فإن كان الأول لزمه صوم السنة إلا أنه أفطر الأيام الخمسة وقضاها (لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام) ولم يجب عليه قضاء رمضان لأن صومه لم يجب بهذا النذر . ولو صام الأيام الخمسة جاز لما تقدم ،

ويتأتى فى هذا خلاف زفر والشافعى رحمهما الله للنهى عن الصوم فيها ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « ألا لاتصوموا فى هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبعال » وقد بينا الوجه فيه والعذر عنه ، ولو لم يشترط التتابع

رمضان فى الفصلين . أى هذه السنة أو سنة متتابعة . لأن هذه السنة والسنة المتتابعة لاتخلو عنه . فإيجابها إيجابه وغيره . فيصح فى غيره ويبطل فيه لوجوبه بإيجاب الله تعالى ابتداء (قوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم) روى الطبرانى بسنده عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح : أن لاتصوموا هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبعال » أى وقاع . ورواه الدارقطنى من حديث أبى هريرة رضى الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث هذيل بن ورقاء الخزاعى على جمل أورق يصيح فى فجاج منى : ألا إن الذكاة فى الحلق واللبة ، ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق . وأيام منى أيام أكل وشرب وبعال » وفى مسنده سعيد بن سلام كذبه أحمد . وأخرج أيضا عن عبد الله بن حذافة السهمى قال « بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلة أيام منى أنادى : أيها الناس إنها أيام أكل وشرب وبعال » وضعفه بالواقدى . وفى الواقدى ماقدمناه أول الكتاب فى مباحث المياه . وأخرج ابن أبى شيبة فى الحج وإسحاق بن راهويه فى مسنده قالا : حدثنا وكيع عن موسى بن عبيدة عن منذر بن جهم عن عمر بن خلدة عن أمه قالت « بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا ينادى : أيام منى أيام أكل وشرب وبعال » وفى صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام قال « أيام التشريق أيام أكل وشرب وبعال » زاد فى طريق آخر « وذكر الله تعالى » (قوله ولو لم يشترط التتابع) أى فى غير المعينة بأن قال : لله على صوم سنة فعليه صوم سنة بالأهلة ولم يجزه صوم هذه الأيام . لأن المنكرة اسم لاثنى عشر شهرا لا يقيد كون رمضان وشوال وذى الحجة منها . فلم يكن النذر بها نذرا بها فيجب عليه أن يقضى خمسة وثلاثين يوما . ثلاثين لرمضان . ويومى العيد وأيام التشريق . وهل يجب وصلها بما مضى؟ قيل نعم . قال المصنف رحمه الله فى التجنيس : هذا غلط بل ينبغى أن يجزيه . ولو قال : شهرا لزمه كاملا أو رجب لزمه هو بهلاله ، ولو قال : جمعة إن أراد أيامها لزمه سبعة أيام أو يومها لزمه يوم الجمعة فقط . وإن لم يكن له نية تلزمه سبعة أيام لأنها تذكر لكل من الأمرين ، وفى الأيام السبعة أغلب فى الاستعمال فينصرف المطلق إليه . وفى كل موضع عين كما قدمنا ، ولو قال : كل يوم خميس أو اثنين فلم يصمه وجب عليه قضاؤه ، فإن نوى اليمين فقط وجب عليه الكفارة أو اليمين والنذر وجب عليه القضاء والكفارة فى إفطار الخميس الأول أو الاثنين ، وما أفطر منهما بعد ففيه القضاء ليس غير لانحلال اليمين بالحنث الأول ، وبقاء النذر على الخلاف ، ولو أخر القضاء حتى صار شيخا فانيا أو كان نذر بصيام الأبد فعجز لذلك أو باشتغاله بالمعيشة لكون صناعته شاقة له أن يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا على ماتقدم ، وإذا لم يقدر على ذلك لعسرته يستغفر الله إنه هو الغفور الرحيم الغنى الكريم ، ولو لم يقدر لشدة الزمان كالحر له أن يفطر وينتظر الشتاء فيقضى ، هذا . ويصح تعليق النذر كأن يقول : إذا جاء زيد أو شفى فعلى صوم شهر ، فلو صام شهرا عن ذلك قبل الشرط لايجوز عنه ، ولو أضافه إلى وقت جاز تقديمه على ذلك الوقت ، لأن

وإن كان الثانى فإما أن يشترط التتابع أو لا ، فإن شرطه فحكمه حكم المعينة ، وإن لم يشترط لم يجزه صوم هذه الأيام ويقضى خمسة وثلاثين يوما خمسة للأيام الخمسة وثلاثين يوما لرمضان ، وكلامه واضح ، ومبنى جواز صوم هذه

(قال المصنف : فإنها أيام أكل وشرب وبعال) أقول : هو المباعلة وهو ملاعبة الرجل أهله .

لم يجزه صوم هذه الأيام، لأن الأصل فيما يلتزمه الكمال . والمؤدى ناقص لمكان النهى . بخلاف ما إذا عينها لأنه التزم بوصف النقصان فيكون الأداء بالوصف الملتزم . قال (وعليه كفارة يمين إن أراد به يمينا) وقد سبقت وجوهه (ومن أصبح يوم النحر صائما ثم أفطر لاشىء عليه . وعن أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فى النوادر أن عليه القضاء) لأن الشروع ملزم كالنذر . وصار كالشروع فى الصلاة فى الوقت المكروه . والفرق لأبى حنيفة رحمه الله . وهو ظاهر الرواية أن بنفس الشروع فى الصوم يسمى صائما حتى يحنث به الحالف على

المعلق لاينعقد سببا فى الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم قبل السبب فلا يجوز . والمضاف ينعقد فى الحال . فالصوم قبل الوقت صوم بعد السبب فيجوز . ومنه : أن يقول : لله علىّ صوم رجب فصام قبله عنه خرج عن عهدة نذره . وأصل هذا ماقدمنا فى أوّل الصوم أن التعجيل بعد السبب جائز أصله الزكاة خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله . غير أن زفر لم يجزه فيما إذا كان الزمان المعجل فيه أقل فضيلة من المنذور . ومحمدا رحمه الله للتعجيل . وعندنا يجوز ذلك بناء على أن لزوم المنذور بما هو قربة فقط . وجواز التعجيل بعد السبب بدليل الزكاة فابتنى على هذا إلغاء تعيين الزمان والمكان والمتصدق والمتصدق عليه . فلو نذر أن يصوم رجبا فصام عنه قبله شهرا أحط فضيلة منه جاز خلافا لهما . وكذا إذا نذر صلاة فى زمان فضيل فصلاها قبله فى أحط منه جاز . أو نذر ركعتين بمكة فصلاهما فى غيرها جاز . أوأن يتصدق بهذا الدرهم غدا على فلان الفقير فتصدّق بغيره فى اليوم على غيره أجزأه . خلافا لزفر فى الكل . ولوقال : لله علىّ صوم اليوم الذى يقدم فيه فلان نقدم فلان بعد ما أكل أو بعد ما حاضت لايجب عليه شىء عند محمد . وعند أبى يوسف يلزمه القضاء . ولو قدم بعد الزوال لايلزمه شىء عند محمد ولا رواية فيه عن غيره . ولوقال : لله علىّ أن أصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان شكرا لله تعالى . وأراد به اليمين فقدم فلان فى يوم من رمضان كان عليه كفارة يمين . ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر . ولو قدم قبل أن ينوى فنوى به الشكر لا عن رمضان برّ بالنية وأجزأه عن رمضان ولا قضاء عليه . وإذا نذر المريض صوم شهر فمات قبل الصحة لا شىء عليه . وإن صح يوما . تقدمت هذه المسألة وتحقيقها ومن نذر صوم هذا اليوم أو يوم كذا شهرا أو سنة لزمه ماتكرر منه فى الشهر والسنة . ولو نذر صوم الاثنين والخميس فصام ذلك مرة كفاه إلا أن ينوى الأبد . ولوقال : لله علىّ صوم يومين متتابعين من أوّل الشهر وآخره لزمه صيام الخامس عشر والسادس عشر . وكل صوم أوجبه ونص على تفريقه فصامه متتابعا خرج عن عهدته وعلى القلب لايجزيه . ولو قال : بضعة عشر يوما فهو على ثلاثة عشر . أو دهرا فعلى ستة أشهر . أو الدهر فعلى العمر . ولو قال : لله علىّ صوم مثل شهر رمضان إن أراد مثله فى الوجوب له أن يفرق أو فى التتابع فعليه أن يتابع . وإن لم تكن له نية فله أن يفرق . رجل قال : لله علىّ صوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وقد أفطر يوما ولا يدرى أىّ يوم هو قضى خمسة أيام . ووجهه ظاهر بتأمل يسير (قوله ومن أصبح يوم النحر الخ) المقصود أن الشروع فى صوم يوم من الأيام المنهية كيومى العيدين والتشريق ليس موجبا للقضاء بالإفساد . بخلاف نذرها فإنه يوجبه فى غيرها . وبخلاف الصلاة فى الأوقات المكروهة فإن إفسادها

الأيام وعدم جوازه أن ما وجب كاملا لايتأدى ناقصا . وما وجب ناقصا جاز أن يتأدى ناقصا . وقوله (والفرق لأبى حنيفة وهو ظاهر الرواية) يعنى عنهما بين النذر والشروع فى الصوم وبين الشروع فى الصوم ، والشروع فى الصلاة فى الأوقات المكروهة ، فإن فى النذر يلزم القضاء وفى الشروع فى الصوم لايلزم . وفى الصلاة يلزمه

الصوم فيصير مرتكبا للنهى . فيجب إبطاله فلا تجب صيانته ووجوب القضاء يبتنى عليه . ولا يصير مرتكبا للنهى بنفس النذر وهو الموجب . ولا بنفس الشروع فى الصلاة حتى يتم ركعة . ولهذا لايحنث به الحالف على الصلاة فتجب صيانة المؤدى ويكون مضمونا بالقضاء . وعن أبى حنيفة رحمه الله : أنه لايجب القضاء فى فصل الصلاة أيضا . والأظهر هو الأول . والله أعلم بالصواب .

موجب للقضاء فى وقت غير مكروه هذا ظاهر الرواية . وعن أبى يوسف ومحمد أن الشروع فى صوم هذه الأيام كالشروع فى الصلاة فى الأوقات المكروهة . وعن أبى حنيفة رحمه الله أن الشروع فى الأوقات المكروهة ليس موجبا للقضاء كالشروع فى صوم هذه الأيام . وجه الظاهر وهو التفصيل أن وجوب القضاء ينبنى على وجوب الإتمام فإذا فوته وجب جبره بالقضاء . ووجوب الإتمام بالشروع فى الصوم فى هذه الأيام منتف . بل المطلوب بمجرد الشروع قطعه لأنه بمجرده مرتكب للنهى لصدق اسم الصوم الشرعى والصيام على مجرد الإمساك بنية . ولذا حنث به فى يمينه لايصوم . وإن لم يحنث به فى يمينه لايصوم صوما . ولا يصير بمجرد التلفظ بلفظ النذر ولا بمجرد الشروع فى الصلاة مرتكبا للنهى حتى يتوجه عليه طلب القطع . لأن المنهى الصلاة . والصلاة عبارة عن مجموع أركان معلومة فما لم يفعلها لاتتحقق . لأن وجود الشىء بوجود جميع حقيقته . فإذا قطعها فقد قطع مالم يطلب منه بعد قطعه فيكون مبطلا للعمل قبل الأمر بالإبطال فيلزم به القضاء إلا أن هذا يقتضى أنه لو قطع بعد السجدة لايجب قضاؤها . والجواب مطلق فى الوجوب .

إذا أفسدها . وحاصل الفرق بين النذر والشروع فى الصوم أن الشروع إحداث الفعل فى الخارج وهو لاينفك عن ارتكاب المنهى عنه . وهو ترك إجابة الدعوة فيجب إبطاله فلا تجب صيانته . ووجوب القضاء ينبنى على وجوب الصيانة . وأما النذر فإنما هو إيجاب فى الذمة وهو أمر عقلى وجاز للعقل أن يجرد الأصل عن الوصف فلم يكن مرتكبا للمنهى عنه . وأما الشروع فى الصلاة فى الأوقات المكروهة فإنما صار موجبا للقضاء . لأن ماشرع فيه لايكون صلاة حتى يتم ركعة . ولهذا لايحنث به الحالف على الصلاة . فلم يكن الشروع فى الابتداء إحداثا لفعل الصلاة فى الخارج فكان كالنذر فى الانفصال عن ارتكاب المنهى عنه . فتجب الصيانة والقضاء بتركها . هذا ماسنح لى فى توجيه كلامه . والله تعالى أعلم .

(قال المصنف : ولا يصير مرتكبا للنهى بنفس النذر) أقول : العزم على المنهى عنه منهى عنه فكيف لايكون مرتكبا للنهى (قوله لأن ما شرع فيه لايكون صلاة حتى يتم ركعة ، إلى قوله : فتجب الصيانة والقضاء بتركها) أقول : قال العلامة ابن الهمام : هذا يقتضى أنه لو قطع بعد السجدة لايجب قضاؤها ؛ والجواب مطلق فى الوجوب اهـ فتأمل .

(باب الاعتكاف)

قال . (الاعتكاف مستحب) والصحيح أنه سنة مؤكدة . لأن النبي عليه الصلاة والسلام واظب عليه

(باب الاعتكاف)

قال القدوري (الاعتكاف مستحب) قال المصنف (والصحيح أنه سنة مؤكدة) والحق خلاف كل من الطريقين . بل الحق أن يقال : الاعتكاف ينقسم إلى واجب وهو المنذور تنجيزا أو تعليقا . وإلى سنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الأواخر من رمضان . وإلى مستحب وهو ماسواهما . ودليل السنة حديث عائشة رضى الله عنها فى الصحيحين وغيرهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى . ثم اعتكف أزواجه بعده » فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية . وإلا كانت تكون دليل الوجوب . أو نقول : اللفظ وإن دل على عدم الترك ظاهرا لكن وجدنا صريحا ما يدل على الترك وهو ما فى الصحيحين وغيرهما « كان عليه الصلاة والسلام يعتكف فى كل رمضان . فإذا صلى الغداة جاء إلى مكانه الذى اعتكف فيه . فاستأذنته عائشة رضى الله عنها أن تعتكف فأذن لها فضربت فيه قبة . فسمعت بها حفصة فضربت فيه قبة أخرى . فسمعت زينب فضربت فيه قبة أخرى . فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة أبصر أربع قباب فقال : ماهذا ؟ فأخبر خبرهن . فقال : ما حملهن على هذا البر . انزعوها فلا أراها فنزعت . فلم يعتكف فى رمضان حتى اعتكف فى آخر العشر من شوال » وفى رواية « فأمر بخبائه فقوض وترك الاعتكاف فى شهر رمضان حتى اعتكف العشر الأول من شوال » هذا . وأما اعتكاف العشر الأوسط فقد ورد « أنه عليه الصلاة والسلام اعتكفه ، فلما فرغ أتاه جبريل عليه السلام فقال : إن الذى تطلب أمامك يعنى ليلة القدر فاعتكف العشر الآخر » وعن هذا ذهب الأكثر إلى أنها فى العشر الآخر من رمضان . فمنهم من قال : فى ليلة إحدى وعشرين . ومنهم من قال : فى ليلة سبع وعشرين وقيل : غير ذلك . وورد فى الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال « التمسوها فى العشر الأواخر . والتمسوها فى كل وتر » وعن أبى حنيفة : أنها فى رمضان فلا يدرى أية ليلة هى . وقد تتقدم وقد تتأخر ، وعندهما كذلك إلا

(باب الاعتكاف)

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلاة ، وبين صفته قبل بيان تفسيره لأنها أهم من حيث علم الفقه . فإن قيل : المواظبة ثابتة من غير ترك . قالت عائشة رضى الله عنها « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف فى العشر الأخير من رمضان حين قدم المدينة إلى أن توفاه الله » . أجيب : بأنه عليه الصلاة والسلام لم ينكر على من تركه ، ولو كان واجبا لأنكر . فكانت المواظبة بلا ترك معارضا بترك الإنكار ،

(باب الاعتكاف)

(قوله أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على من تركه الخ) أقول : فإن قيل ينتقض تعريف السنة به إذ الترك أحيانا مأخوذ فيه : قلنا : لما لم ينكر على التارك كان فى حكم التارك ، إذ الترك كان لتعليم الجواز وعدم الإنكار على التارك يفيد تعليم الجواز فيكون المراد مع الترك أحيانا حقيقة أو حكما فليتأمل

العشر الأواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة (وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف) أما اللبث فركنه لأنه ينبئ عنه فكان وجوده به ، والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله . والنية شرط في سائر العبادات . هو يقول : إن الصوم عبادة وهو أصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا اعتكاف إلا بالصوم » والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول ،

أنها معينة لاتتقدم ولا تتأخر ، هكذا النقل عنهم في المنظومة والشروح . وفي فتاوى قاضيخان قال : وفي المشهور عنه أنها تدور في السنة تكون في رمضان وتكون في غيره فجعل ذلك رواية . وثمرة الاختلاف تظهر فيمن قال : أنت حر أو أنت طالق ليلة القدر . فإن قال : قبل دخول رمضان عتق وطلقت إذا انسلخ . وإن قال بعد ليلة منه فصاعدا لم يعتق حتى ينسلخ رمضان العام القابل عنده . وعندهما إذا جاء مثل تلك الليلة من رمضان الآتي وليس ذكر هذه المسألة لازما من التقرير . وإنما ذكرناها لأنها مما أغفلها المصنف رحمه الله ، ولا ينبغي إغفالها من مثل هذا الكتاب لشهرتها فأوردناها على وجه الاختصار تتميما لأمر الكتاب . وفيها أقوال أخر : قيل هي أول ليلة من رمضان . وقال الحسن رحمه الله : ليلة سبعة عشر . وقيل تسعة عشر . وعن زيد بن ثابت ليلة أربع وعشرين. وقال عكرمة : ليلة خمس وعشرين . وأجاب أبو حنيفة رحمه الله عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الأواخر : بأن المراد في ذلك الرمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه . والسياقات تدل عليه لمن تأمل طرق الأحاديث وألفاظها كقوله « إن الذي تطلب أمامك » وإنما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ، وغير ذلك مما يطلع عليه الاستقراء . ومن علاماتها أنها بلجة ساكنة ، لا حارة ولا قارة ، تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست. كذا قالوا . وإنما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهدين في العبادة . كما أخفى الله سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف) هذا مفهومه عندنا ، وفيه معنى اللغة إذ هو لغة مطلق الإقامة في أي مكان على أي غرض كان . قال تعالى ـ ماهذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون ـ . ثم بين أن ركنه اللبث بشرط الصوم والنية . وكذا المسجد من الشروط أي كونه فيه . وهذا التعريف على رواية اشتراط الصوم له مطلقا لا على اشتراطه للواجب منه فقط . مع أن ظاهر الرواية أنه ليس بشرط للنفل منه . وعلى هذا أيضا إطلاق قوله : والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي . إنما هو على تلك الرواية وهي رواية الحسن . وليس هو على ماينبغي لأنه إذا ادعى انتهاض دليله على الشافعي لزمه ترجيح هذه على ظاهر الرواية وليس كذلك (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام الخ) روى الدارقطني والبيهقي عن سويد ابن عبد العزيز عن سفيان بن الحسين عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا اعتكاف إلا بصوم » قال البيهقي : هذا وهم من سفيان بن حسين ، أو من سويد . وضعف

وتفسيره لغة الاحتباس ، لأنه من العكوف وهو الحبس . ومنه قوله تعالى ـ والهدي معكوفا ـ وأما تفسيره شريعة فما ذكره أنه اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف . وهو مركب من ركنه وهو اللبث لأنه ينبئ عنه لغة كما ذكرنا ، وبعض شرائطه وهو الصوم والنية . أما النية فهي شرط في جميع العبادات . وأما الصوم فهو شرط عندنا ، خلافا للشافعي . هو يقول : الصوم عبادة وهو أصل بنفسه ، وهو ظاهر وكل ما كان كذلك لا يكون شرطا لغيره وإلا لا يكون أصلا بنفسه : فما فرضناه أصلا لا يكون أصلا . هذا خلف باطل . (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « لا اعتكاف إلا بالصوم ») روته عائشة رضي الله عنها (والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول) وفيه بحث من وجهين :

ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة، ولصحة التطوّع فيما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى

سويدا . لكن قال في الإكمال : قال عليّ بن حجر : سألت هشيما عنه فأثنى عليه خيرا ، فقد اختلف فيه . وأخرج أبو داود عن عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت « السنة على المعتكف أن لايعود مريضا ، ولا يشهد جنازة . ولا يمس امرأة ولا يباشرها ، ولا يخرج لحاجة إلا لما لابد منه ، ولا اعتكاف إلا بصوم ، ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع » قال أبو داود : غير عبد الرحمن بن إسحاق لايقول فيه قالت : السنة . وعبد الرحمن بن إسحاق وإن تكلم فيه بعضهم فقد أخرج له مسلم، ووثقه ابن معين ، وأثنى عليه غيره . وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر « أن عمر رضى الله عنه جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوما عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : اعتكف وصم » وفي لفظ للنسائي « فأمره أن يعتكف ويصوم » قال الدارقطني : تفرّد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي عن عمرو ، وهو ضعيف الحديث . والثقات من أصحاب عمرو لم يذكروا الصوم منهم ابن جريج ، وابن عيينة ، وحماد بن سلمة ، وحماد بن زيد وغيرهم . والحديث في الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم . بل « إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف في المسجد الحرام ليلة فقال عليه الصلاة والسلام : أوف بنذرك » وفيهما أيضا عن عمر رضى الله عنه « أنه جعل على نفسه أن يعتكف يوما فقال : أوف بنذرك » والجمع بينهما أن المراد الليلة مع يومها أو اليوم مع ليلته ، وغاية مافيه أنه سكت عن ذكر الصوم في هذه الرواية . وقد رويت برواية الثقة وتأيدت بمؤيد فيجب قبولها فائقة ابن بديل قال فيه ابن معين : صالح . وذكره ابن حبان في الثقات . والمؤيد ماتقدم من حديث عائشة رضى الله عنها الصحيح السند ، فإنّ رفعه زيادة ثقة . وما أخرج البيهقي عن أسيد عن عاصم : حدثنا الحسين بن حفص عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم أنهما قالا : المعتكف يصوم » فقول ابن عمر رضى الله عنه بلزومه مع أنه راوى واقعة أبيه يقوّى ظن صحة تلك الزيادة في حديث أبيه . وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه » وصححه لم يتم له ذلك . ففيه عبد الله بن محمد الرملي وهو مجهول ، ومع جهالته لم يرفعه غيره ، بل يقفونه على ابن عباس رضى الله عنهما . ويؤيد الوقف ما ذكره البيهقي بعد ذكره تفرد الرملي حيث قال : وقد

أحدهما أن الله تعالى شرع الاعتكاف مطلقا بقوله تعالى ـ ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ـ فاشتراط الصوم زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لايجوز . والثاني : أن الاعتكاف يتحقق في الليالي والصوم فيها غير مشروع ، وفي ذلك تحقق المشروط بدون الشرط وهو باطل ، فدل على أنه ليس بشرط . وأجيب عن الأول : بأن الإمساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف بهذا النص القطعي وهو أحد ركني الصوم فألحق به الركن الآخر وهو الإمساك عن شهوة البطن بالدلالة لاستوائهما في الحظر والإباحة ، كما ألحق الجماع بالأكل والشرب ناسيا في حق بقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى ، ثم لما ثبت وجوب الإمساك على المعتكف عن الشهوتين لله تعالى كان صوما . وعن الثاني : بأن الشروط إنما تثبت بحسب الإمكان ، فإن من عليها صوم شهر متتابع لم ينقطع التتابع بعذر الحيض ، والصوم في الليالي غير ممكن . وقوله (ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة)

(قوله وأجيب عن الأول بأن الإمساك الخ) أقول : لو صح ما ذكره لكان الإمساك عن شهوة البطن في الليل شرطا للاعتكاف كالإمساك عن شهوة الفرج فيه ، ولكان الصوم شرطا لصحة الإحرام لما ذكره إذ لارفث فيه بالنص فتأمل

لظاهر ما روينا . وعلى هذه الرواية لايكون أقل من يوم .

رواه أبو بكر الحميدى عن عبد العزيز بن محمد عن أبى سهيل بن مالك قال : اجتمعت أنا وابن شهاب عند عمر بن عبد العزيز وكان على امرأته اعتكاف نذر فى المسجد الحرام فقال ابن شهاب : لايكون اعتكاف إلا بصوم. فقال عمر بن عبد العزيز : أمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال لا . قال : فمن أبى بكر ؟ قال لا . قال : فمن عمر ؟ قال لا . قال أبو سهيل : فانصرفت فوجدت طاوسا وعطاء . فسألتهما عن ذلك . فقال طاوس : كان ابن عباس رضى الله عنهما لايرى على المعتكف صياما إلا أن يجعله على نفسه . وقال عطاء : ذلك رأى صحيح اه . فلو كان ابن عباس رضى الله عنهما يرفعه لم يقصره طاوس عليه إذ لم يكن يخف عليه خصوصا فى مثل هذه القصة . وقول عطاء بحضوره ذلك رأى صحيح فعن ذلك اعترف البيهقى بأن رفعه وهم ثم لم يسلم الموقوف عن المعارض . إذ قد ذكرنا رواية البيهقى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالا : المعتكف يصوم . فتعارض عن عباس . وقال عبد الرزاق : أخبرنا الثورى عن ابن أبى ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : من اعتكف فعليه الصوم . ودفع المعارضة عنه بأن يجعل مرجع الضمير فى قوله « إلا أن يجعله الاعتكاف » فيكون دليل اشتراط الصوم فى الاعتكاف المنذور دون النفل . ويخص حديث عبد الرزاق عنه به . وكذا حديث عمر إنما هو دليل على اشتراطه فى المنذور والمعمم لاشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع . وما أخرج عبد الرزاق عنها موقوفا قالت : من اعتكف فعليه الصوم . وأخرج أيضا عن الزهرى وعروة قالا : لا اعتكاف إلا بالصوم . وفى موطأ مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد ونافع مولى ابن عمر رضى الله عنهما قالا : لا اعتكاف إلا بالصوم لقوله تعالى ـ ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد ـ فذكر الله تعالى الاعتكاف مع الصيام . قال يحيى : قال مالك : والأمر على ذلك عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام . وكذا حديث عائشة المتقدم أولا من رواية سويد . فهذه كلها تؤيد إطلاق الاشتراط . وهو رواية الحسن . وفى رواية الأصل وهو قول محمد أقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون من غير صوم . وجعل رواية عدم اشتراطه فى النفل ظاهرا لرواية جماعة . ولا يحضرنى متمسك لذلك فى السنة سوى حديث القباب المتقدم أول الباب فى الرواية القائلة « حتى اعتكف العشر الأول من شوال » فإنه ظاهر فى اعتكاف يوم الفطر ولا صوم فيه . وفرعوا على هذه الرواية أنه إذا شرع ساعة ثم تركه لايكون إبطالا للاعتكاف بل إنهاء له فلا يلزمه القضاء . وعلى رواية الحسن يلزمه . وحقق بعضهم أن لزوم القضاء على رواية الحسن إنما هو للزوم القضاء فى شرطه الصوم لاأن يكون الاعتكاف التطوع لازما فى نفسه . وأنه يجوز ليلا فقط . وعلى تلك الرواية لايجوز إلا أن يكون الليل تبعا للنهار فيجوز حينئذ . واعلم أن المنقول من مستند إثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله فى الأصل : إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له إذا خرج وفيه نظر . إذ لايمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وإن كان الصوم لايكون أقل من يوم . وحاصله أن من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه . ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه . ومن ادعاه فهو بلا دليل . فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب . إذ الاعتكاف لم يقدر شرعا بكمية لايصح دونها كالصوم . بل كل جزء منه لايفتقر فى كونه عبادة إلى

أى ليس فيه اختلاف الروايات . فمعناه فى جميع الروايات . وقوله (وعلى هذه الرواية لايكون أقل من يوم) يشير إلى أنه لو صام رجل تطوعا ثم قال قبل انتصاف النهار : على اعتكاف هذا اليوم . لايكون عليه شىء لأن صومه

وفى رواية الأصل ، وهو قول محمد رحمه الله تعالى أقله ساعة فيكون من غير صوم . لأن مبنى النفل على المساهلة ، ألا ترى أنه يقعد فى صلاة النفل مع القدرة على القيام . ولو شرع فيه ثم قطعه لايلزمه القضاء فى رواية الأصل لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالا . وفى رواية الحسن : يلزمه لأنه مقدر باليوم كالصوم ، ثم الاعتكاف لايصح إلا فى مسجد الجماعة لقول حذيفة رضى الله عنه « لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة » وعن أبى حنيفة رحمه الله : أنه لايصح إلا فى مسجد يصلى فيه

الجزء الآخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره لما قانا . وقول من حقق الوجه إنما ذلك للزوم القضاء فى شرطه بعيد عن التحقيق بحسب ظاهره . فإن إفساد الاعتكاف لايستلزم إفساد الصوم ليلزم قضاؤه لجواز كونه بما لايفسد الصوم كالخروج من المسجد ، وغاية مايصحح بأن يراد أنه لما فسد وجب قضاؤه فيجب لذلك استئناف صوم آخر ضرورة اشتراط الصوم له ، ، وهذا لايقتضى أن لزوم القضاء للزومه فى الصوم بل بالعكس ، فلا يلزم القضاء إلا فى منذور أفسده قبل إتمامه ، ومقتضى النظر أنه لو شرع فى المسنون أعنى العشر الأواخر بنيته ثم أفسده أن يجب قضاؤه تخريجا على قول أبى يوسف فى الشروع فى نفل الصلاة ناويا أربعا لاعلى قولهما . ومن التفريعات أنه لو أصبح صائما متطوّعا أو غير ناو للصوم ثم قال : لله علىّ أن أعتكف هذا اليوم لايصح . وإن كان فى وقت يصح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار ، وعند أبى يوسف رحمه الله : أقله أكثر النهار فإن كان قاله قبل نصف النهار لزمه فإن لم يعتكفه قضاه . وهذا أوجه فيجب التعويل عليه والمصير إليه لما ذكرنا بقليل ، تأمل (قوله وفى رواية الأصل الخ) ذكر وجهه من المعنى وذكرنا آنفا وجهه من السنة . وحمل صاحب التنقيح إياه على أنه اعتكف من ثانى الفطر دعوى بلا دليل ، ، وما تمسك به من أنه جاء مصرحا فى حديث « فلما أفطر اعتكف » عليه لاله . لأن مدخول لما ملزوم لما بعده فاقتضى أنه حين أفطر اعتكف بلا تراخ (قوله لقول حذيفة رضى الله عنه الخ) أسند الطبرانى عن إبراهيم النخعى أن حذيفة قال لابن مسعود : ألا تعجب من قوم بين دارك ودار أبى موسى يزعمون أنهم عكوف ؟ قال : فلعلهم أصابوا وأخطأت ، أو حفظوا وأنسيت . قال : أما أنا فقد علمت أنه لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة . وأخرج البيهقى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : إن أبغض الأمر إلى الله تعالى البدع ، وإن من البدع الاعتكاف فى المساجد التى فى الدور . وروى ابن أبى شيبة وعبد الرزاق فى مصنفيهما : أخبرنا سفيان الثورى أخبرنى جابر عن سعيد بن عبيد عن أبى عبد الرحمن السلمى عن علىّ قال : « لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة » . وتقدم مرفوعا فى رواية عائشة رضى الله عنها (قوله وعن أبى حنيفة رحمه الله : أنه لايجوز إلا فى مسجد يصلى فيه

انعقد تطوّعا فتعذر جعله واجبا بنذر الاعتكاف . وقوله (وفى رواية الأصل) قالوا : هى ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة . وقوله (لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالا) يفهم منه الفرق بين من شرع فى الاعتكاف والصوم والصلاة متطوّعا حيث لم يجب عليه شىء فى الأوّل لكونه غير مقدر ، ووجب عليه فى الآخرين ، لأن الصوم مقدر بيوم . والصلاة بركعتين . وقوله (ثم الاعتكاف لايصح إلا فى مسجد الجماعة) هذا أيضا من شروط جوازه . ومسجد الجماعة هو الذى يكون له إمام ومؤذن أديت فيه الصلوات الخمس أولا (لقول حذيفة) بن اليمان (لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة . و) روى الحسن (عن أبى حنيفة أنه لايصح إلا فى مسجد يصلى فيه

(قال المصنف : وفى رواية الأصل وهو قول محمد أقله ساعة فيكون من غير صوم) أقول : فيه بحث ، إذ لامانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه

الصلوات الخمس . لأنه عبادة انتظار الصلاة فيختص بمكان تؤدى فيه . اما المرأة فتعتكف فى مسجد بيتها لأنه هو الموضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه ١ (ولا يخرج من المسجد إلا لحاجة الإنسان أو الجمعة) أما الحاجة فلحديث عائشة رضى الله عنها « كان النبى عليه الصلاة والسلام لايخرج من معتكفه إلا لحاجة الإنسان » ولأنه معلوم وقوعها . ولابد من الخروج فى تقضيتها فيصير الخروج لها مستثنى . ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لأن ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرها . وأما الجمعة فلأنها من أهم حوائجه وهى معلوم وقوعها . وقال الشافعى رحمه الله : الخروج إليها مفسد لأنه يمكنه الاعتكاف فى الجامع . ونحن نقول : الاعتكاف فى كل مسجد مشروع ،

الصلوات الخمس) قيل : أراد به غير الجامع . أما الجامع فيجوز وإن لم يتصل فيه الخمس ، وعن أبى يوسف : أن أن الاعتكاف الواجب لايجوز فى غير مسجد الجماعة والنفل يجوز . وروى الحسن عن أبى حنيفة : أن كل مسجد له إمام ومؤذن معلوم وتصلى فيه الخمس بالجماعة . وصححه بعض المشايخ قال لقوله عليه الصلاة والسلام « لا اعتكاف إلا فى مسجد له أذان وإقامة » ومعنى هذا ما رواه فى المعارضة لابن الجوزى عن حذيفة أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « كل مسجد له إمام ومؤذن فالاعتكاف فيه يصح » ثم أفضل الاعتكاف فى المسجد الحرام ، ثم مسجد النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم مسجد الأقصى ، ثم الجامع . قيل : إذا كان يصلى فيه الخمس بجماعة ، فإن لم يكن ففى مسجده أفضل لئلا يحتاج إلى الخروج ، ثم كل ماكان أهله أكثر (قوله أما المرأة فتعتكف فى مسجد بيتها) أى الأفضل ذلك . ولو اعتكفت فى الجامع أو فى مسجد حيها وهو أفضل من الجامع فى حقها جاز . وهو مكروه ذكر الكراهة قاضيخان . ولا يجوز أن تخرج من بيتها ولا إلى نفس البيت من مسجد بيتها إذا اعتكفت واجبا أو نفلا على رواية الحسن . ولا تعتكف إلا بإذن زوجها ، فإن لم يأذن كان له أن يأتيها ، وإذا أذن لم يكن له أن يأتيها ولا يمنعها . وفى الأمة يملك ذلك بعد الإذن مع الكراهة المؤثمة . قال محمد : أساء وأثم (قوله فلحديث عائشة رضى الله عنها) روى الستة فى كتبهم عن عائشة رضى الله عنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يدنى إلى رأسه فأرجله ، وكان لايدخل البيت إلا لحاجة الإنسان » وتقدم فى حديث عائشة رضى الله عنها أيضا (قوله الاعتكاف فى كل مسجد مشروع) هذا على وجه الإلزام على عمومه ، فإن الشافعى يجيزه فى كل مسجد . وأما على رأينا فلا إذ لايجوز إلا فى مسجد يصلى فيه الخمس بجماعة

الصلوات الخمس) لما ذكر فى الكتاب . وقال الإمام الاسبيجابى فى شرح الطحاوى : أفضل الاعتكاف أن يكون فى المسجد الحرام . ثم فى مسجد المدينة ، وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم فى مسجد بيت المقدس . ثم فى المساجد العظام التى كثر أهلها . وقوله (أما المرأة فتعتكف فى مسجد بيتها) هذا عندنا . وقال الشافعى رحمه الله : لا اعتكاف للرجال والنساء إلا فى مسجد جماعة ، لأن المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعا وهو لايوجد فى مساجد البيوت . ولنا أن موضع الاعتكاف فى حقها الموضع الذى تكون صلاتها فيه أفضل كما فى حق الرجل ، وصلاتها فى مسجد بيتها أفضل . فكان موضع الاعتكاف مسجد بيتها . قال : (ولا يخرج من المسجد إلا لحاجة الإنسان أو الجمعة) كلامه واضح إلى قوله لأنه يمكنه الاعتكاف فى الجامع) فإنه إن كان اعتكافه دون سبعة أيام اعتكف فى أى مسجد شاء ، وإن كان سبعة أيام فصاعدا اعتكف

---

(١) هنا زيادة فى بعض النسخ التى بأيدينا ونصها : ولو لم يكن لها فى البيت مسجد تجعل موضعا فيه فتعتكف فيه اه كتبه مصححه .

وإذا صح الشروع فالضرورة مطلقة فى الخروج . ويخرج حين تزول الشمس لأن الخطاب يتوجه بعده ، وإن كان منزله بعيدا عنه يخرج فى وقت يمكنه إدراكها ويصلى قبلها أربعا . وفى رواية ستا ، الأربع سنة . والركعتان تحية المسجد . وبعدها أربعا أو ستا على حسب الاختلاف فى سنة الجمعة ، وسننها توابع لها فألحقت بها ، ولو أقام فى مسجد الجامع أكثر من ذلك لايفسد اعتكافه لأنه موضع اعتكاف إلا أنه لايستحب لأنه التزم أداءه فى مسجد واحد فلا يتمه فى مسجدين من غير ضرورة (ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه) عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لوجود المنافى وهو القياس . وقالا : لايفسد حتى يكون أكثر من نصف يوم

أو دونها إذا كان جامعا فلا يكون التمسك على العموم بقوله تعالى « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد » كما فعله الشارحون صحيحا على المذهب . والحاصل أن الاعتكاف فى غير الجامع جائز فى الجملة بالاتفاق أو إلزاما بالدليل . فإذا صح فبعد ذلك الضرورة مطلقة للخروج مع بقاء الاعتكاف وهى هنا متحققة نظرا إلى الأمر بالجمعة (قوله ويصلى قبلها أربعا) ينبغى جعل هذه الجملة عطفا على إدراكها من باب « صافات ويقبضن » « وفالق الإصباح وجعل الليل سكنا » بمعنى قابضات وجاعل . فينحل إلى أن يخرج فى وقت بحيث يمكنه إدراكها وصلاة أربع أو ست قبلها يحكم فى ذلك رأيه . وهذا يستلزم أن يجتهد فى خروجه على إدراك السماع للخطبة لأن السنة إنما تصلى قبل خروج الخطيب (قوله والركعتان تحية المسجد) صرحوا بأنه إذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد ، لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى غيرها فى تحققها وكذا السنة ، فهذه الرواية وهى رواية الحسن إما ضعيفة أو مبنية على أن كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخمينا لا قطعا ، فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغى أن يتحرى على هذا التقدير ، لأنه قلما يصدق الحزر (قوله وبعدها أربعا أو ستا على حسب الاختلاف) منهم من جعل قول أبى حنيفة رضى الله عنه أن السنة بعدها أربع ، وقولهما ست ، ومنهم من اقتصر فى الست على أنه قول أبى يوسف رحمه الله ، وقدمنا الوجه فى باب صلاة الجمعة للفريقين (قوله وسننها توابع لها) يعنى فتتحقق الحاجة لها كما تحققت لنفس الجمعة فلا يكون بصلاتها فى الجامع مخالفا لما هو الأولى ، وهو أن لايقعد فى الجامع إلا قدر الحاجة التى جوزت خروجه ، وإلا فلو استمر هو فيه بغير حاجة لم يبطل اعتكافه لأن خروجه كان لمجوز فلم يبطله . ومقامه بعد الحاجة فى محل الاعتكاف فلا يبطل إلا أن الأولى أن يتم فى مكان الشروع لأن إتمام هذه العبادة فى محل الشروع وهى عبادة تطول أحمز على النفس منه فى محال مختلفة . فإن فى هذا ترويحا لها من كد التقيد بالعبادة فى مكان واحد ، ولأن الظاهر أنه إذا شرع فى عبادة فى مكان تعيد به حتى يتمها فيكون كالإخلاف بعد الالتزام (قوله ولو خرج من المسجد ساعة من ليل أو نهار) وتقييده فى الكتاب الفساد بما إذا كان الخروج

فى مسجد الجامع ، فلم تتحقق الضرورة المطلقة للخروج . ولنا أن الدليل قد دل على أن الاعتكاف فى كل مسجد مشروع ، وإذا صح الشروع صحت الضرورة المطلقة للخروج إليها لأن تركها صيانة للاعتكاف لايجوز لكونه دونها فى الوجوب لكونها واجبة بإيجاب الله تعالى وهو واجب بإيجاب العبد وليس للعبد إسقاط ما وجب بإيجاب الله بإيجابه . وقوله (فلا يتمه فى مسجدين من غير ضرورة) قيد بذلك لأنه إذا كان ثمة ضرورة مثل أن يعتكف فى مسجد فينهدم جاز له الخروج إلى مسجد آخر ، لأنه مضطر إلى الخروج فكان عفوا . وقوله (وهو القياس) لأن ركن الاعتكاف هو اللبث فى المسجد والخروج مفوت له . فكان القليل والكثير سواء كالأكل

وهو الاستحسان لأن فى القليل ضرورة . قال (وأما الأكل والشرب والنوم يكون فى معتكفه)

بغير عذر يفيد أنه إذا كان لعذر لايفسد . وعليه مشى بعضهم فيما إذا خرج لانهدام المسجد إلى مسجد آخر . أو أخرجه سلطان . أو خاف على متاعه فخرج . وحكم بالفساد إذا خرج لجنازة وإن تعينت عليه . أو لنفير عام أو لأداء شهادة . والذى فى فتاوى قاضيخان والخلاصة : أن الخروج عامدا أو ناسيا أو مكرها بأن أخرجه السلطان أو الغريم . أو خرج لبول فحبسه الغريم ساعة . أو خرج لعذر المرض فسد اعتكافه عند أبى حنيفة رحمه الله . وعلل قاضيخان فى الخروج للمرض بأنه لايغلب وقوعه فلم يصر مستثنى عن الإيجاب . فأفاد هذا التعليل الفساد فى الكل . وعن هذا فسد إذا عاد مريضا أوشهد جنازة . وتقدم فى حديث عائشة النهى عنه مطلقا . فأفاد أنه لوتعين عليه صلاة الجنازة أيضا يفسد إلا أنه لايأثم به كالخروج للمرض . بل يجب عليه الخروج كما فى الجمعة إلا أنه يفسد لأنه لم يصر مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلاة الجنازة على واحد معتكف بخلاف الجمعة . فإنه معلوم وقوعها فكانت مستثناة . وعلى هذا إذا خرج لإنقاذ غريق أوحريق أوجهاد عمّ نفيره يفسد ولا يأثم . وهذا المعنى يفيد أيضا أنه إذا انهدم المسجد فخرج إلى آخر يفسد لأنه ليس غالب الوقوع . ونص على فساده بذلك قاضيخان وغيره . وتفرّق أهله وانقطاع الجماعة منه مثل ذلك . ونص الحاكم أبو الفضل فقال فى الكافى : وأما فى قول أبى حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة فالظاهر أن العذر الذى لايغلب مسقط للإثم لا للبطلان وإلا لكان النسيان أولى بعدم الإفساد لأنه عذر ثبت شرعا اعتبار الصحة معه فى بعض الأحكام . ولا بأس أن يخرج رأسه من المسجد إلى بعض أهله ليغسله أو يرجله كما تقدم من فعله عليه الصلاة والسلام . وإن غسله فى المسجد فى إناء بحيث لايلوّث المسجد لا بأس به . وصعود المئذنة إن كان بابها من خارج المسجد لايفسد فى ظاهر الرواية . وقال بعضهم : هذا فى حق المؤذن لأن خروجه للأذان معلوم فيكون مستثنى . أما غيره فيفسد اعتكافه . وصحح قاضيخان أنه قول الكل فى حق الكل . ولا شك أن ذلك القول أقيس بمذهب الإمام . وفى شرح الصوم للفقيه أبى الليث : المعتكف يخرج لأداء الشهادة . وتأويله أنه إذا لم يكن شاهد آخر فينوى حقه . ولو أحرم المعتكف بحج لزمه إذ لاينافيه . ولا يجوز له الخروج إلا إذا خاف فوت الحج فيخرج حينئذ ويستقبل الاعتكاف . ولو احتلم لايفسد اعتكافه . فإن أمكنه أن يغتسل فى المسجد من غير تلويث فعل . وإلا خرج فاغتسل ثم يعود (قوله وهو الاستحسان) يقتضى ترجيحه لأنه ليس من المواضع المعدودة التى رجح فيها القياس على الاستحسان . ثم هو من قبيل الاستحسان بالضرورة كما ذكره المصنف . واستنباط من عدم أمره إذا خرج إلى الغائط أن يسرع المشى . بل يمشى على التؤدة وبقدر البطء تتخلل السكنات بين الحركات على ماعرف فى فن الطبيعة . وبذلك يثبت قدر من الخروج فى غير محل الحاجة . فعلم أن القليل عفو فجعلنا الفاصل بينه وبين الكثير أقل من أكثر اليوم أو الليلة لأن مقابل الأكثر يكون قليلا بالنسبة إليه . وأنا لا أشك أن من خرج من المسجد إلى السوق للعب واللهو أو القمار من بعد الفجر إلى ماقبل نصف النهار كما هو قولهما . ثم قال « يارسول الله أنا معتكف . قال : ما أبعدك عن العاكفين » ولا يتم مبنى هذا الاستحسان فإن الضرورة التى يناط

فى الصوم . والحدث فى الطهارة . وقوله (لأن فى القليل ضرورة) بيانه أن المعتكف إذا خرج لحاجة الإنسان لايؤمر بأن يسرع فى المشى . وله أن يمشى على التؤدة فكان القليل عفوا والكثير ليس بعفو . فجعلنا الحدّ الفاصل بينهما الأكثر من نصف يوم اعتبارا بنية الصوم فى رمضان . إذا وجدت فى أكثر اليوم جعلت كأنها

لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن له مأوى إلا المسجد، ولأنه يمكن قضاء هذه الحاجة فى المسجد فلا ضرورة إلى الخروج (ولا بأس بأن يبيع ويبتاع فى المسجد من غير أن يحضر السلعة) لأنه قد يحتاج إلى ذلك بأن لا يجد من يقوم بحاجته إلا أنهم قالوا : يكره إحضار السلعة للبيع والشراء، لأن المسجد محرّر عن حقوق العباد ، وفيه شغله بها . ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه لقوله عليه الصلاة والسلام « جنبوا مساجدكم صبيانكم » إلى أن قال « وبيعكم وشراءكم » قال (ولا يتكلم إلا بخير

بها التخفيف هى الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع . ومجرد عروض ماهو ملجئ ليس بذلك ، ألا يرى أن من عرض له فى الصلاة مدافعة الأخبثين على وجه عجز عن دفعه حتى خرج منه لايقال ببقاء صلاته كما يحكم به مع السلس مع تحقق الضرورة والإلجاء وسمى ذلك معذورا دون هذا مع أنهما يجيزانه لغير ضرورة أصلا ، إذ المسألة هى أن خروجه أقل من نصف يوم لايفسد مطلقا سواء كان لحاجة أو لا بل للعب . وأما عدم المطالبة بالإسراع فليس لإطلاق الخروج اليسير بل لأن الله تعالى يحب الأناة والرفق فى كل شيء حتى طلبه فى المشى إلى الصلاة . وإن كان ذلك يفوّت بعضها معه بالجماعة . وكره الإسراع ونهى عنه وإن كان محصلا لها كلها فى الجماعة تحصيلا لفضيلة الخشوع إذ هو يذهب بالسرعة والعاكف أحوج إليها فى عموم أحواله لأنه سلم نفسه لله تعالى متقيدا بمقام العبودية من الذكر والصلاة والانتظار للصلاة . فهو فى حال المشى المطلق له داخل فى العبادة التى هى الانتظار . والمنتظر للصلاة فى الصلاة حكما فكان محتاجا إلى تحصيل الخشوع فى حال الخروج ، فكانت تلك السكنات كذلك . وهى معدودة من نفس الاعتكاف لامن الخروج ؛ ولو سلم أن القليل غير مفسد لم يلزم تقديره بما هو قليل بالنسبة إلى مقابله من بقية تمام يوم أو ليلة . بل بما يعدّ كثيرا فى نظر العقلاء الذين فهموا معنى العكوف . وأن الخروج ينافيه (قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن له مأوى إلا المسجد) أى لحاجته الأصلية من الأكل ونحوه . أما إذا باع أو اشترى لغير ذلك كالتجارة أو استكثار الأمتعة فلا يجوز لأن إباحته فى المسجد للضرورة فلا يجاوز مواضعها (قوله لأن المسجد محرر عن حقوق العباد) فإنه أخلص لله سبحانه . وفى إحضار السلعة شغله بها من غير ضرورة (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « جنبوا مساجدكم صبيانكم ») روى ابن ماجه فى سننه عن مكحول عن واثلة بن الأسقع « أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم . وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم . ورفع أصواتكم . وإقامة حدودكم ، وسلّ سيوفكم ، واتخذوا على أبوابها المطاهر . وجمروها فى الجمع » اهـ . قال الترمذى فى كتابه بعد روايته : حديث « لاتظهر الشماتة بأخيك فيعافيه الله ويبتليك » عن مكحول عن واثلة هذا حديث حسن ، وقد سمع مكحول من واثلة وأنس . وأبى هند الدارى

وجدت فى جميع اليوم ، لأن القليل تابع للأكثر . وقوله (لم يكن له مأوى إلا المسجد) يعنى فى غالب أحواله ، ويلزم من ذلك أن يكون أكله فيه حينئذ . وقوله (ولا بأس بأن يبيع ويبتاع) يعنى ما كان من حوائجه الأصلية ، وأما ما كان للتجارة فهو مكروه ؛ ألا ترى إلى قوله (ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه) فإذا كان لغير المعتكف مكروها فما ظنك بالمعتكف . وقوله (ولا يتكلم إلا بخير) يعنى أن التكلم بالشرّ فى المعتكف أشدّ حرمة منه فى غيره . فكان من قبيل قوله تعالى ـ فلا تظلموا فيهن أنفسكم ـ فإن الظلم وإن كان حراما مطلقا لكنه قيده

(قال المصنف : وفيه شغله بها) أقول : أى من غير ضرورة (قال المصنف : إلى أن قال : وبيعكم وشراءكم) أقول : فتأمل كيف خص

ويكره له الصمت) لأن صوم الصمت ليس بقربة شريعتنا لكنه يتجانب مايكون مأثما . (ويحرم على المعتكف الوطء)

ذكره فى الزهد . ورواه عبد الرزاق : حدثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره . وروى أصحاب السنن الأربعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع فى المسجد . وأن ينشد فيه ضالة . أو ينشد فيه شعر . ونهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة » قال الترمذى : حديث حسن . والنسائى رواه فى اليوم والليلة بتمامه . وفى السنن اختصره لم يذكر فيه البيع والشراء . وروى الترمذى فى كتابه والنسائى فى اليوم والليلة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من رأيتموه يبيع أو يبتاع فى المسجد فقولوا : لا ربح الله تجارتك ، ومن رأيتموه ينشد ضالة فى المسجد فقولوا لا ردّ الله عليك » قال الترمذى حديث حسن غريب . ورواه ابن حبان فى صحيحه والحاكم وصححه . وروى ابن ماجه فى سننه عنه عليه الصلاة والسلام « خصال لاتنبغى فى المسجد : لايتخذ طريقا ، ولا يشهر فيه سلاح ، ولا ينبض فيه بقوس ، ولا ينثر فيه نبل ، ولا يمر فيه بلحم نىء ، ولا يضرب فيه حد ، ولا يتخذ سوقا » وأعلّ بزيد بن جبيرة . وقد قدمنا للمسجد أحكاما فى كتاب الصلاة تنظر هناك (قوله ويكره له الصمت) أى الصمت بالكلية تعبدا به فإنه ليس فى شريعتنا . وعن علىّ رضى الله عنه عن النبى عليه الصلاة والسلام قال « لايتم بعد احتلام ولا صمات يوم إلى الليل » رواه أبو داود . وأسند أبو حنيفة عن أبى هريرة « أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت » ويلازم التلاوة والحديث والعلم وتدريسه ، وسير النبى صلى الله عليه وسلم والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأخبار

بالأشهر لأنه فيها أشدّ حرمة . وقوله (ويكره له الصمت) قيل : معناه أن ينذر أن لايتكلم أصلا كما كان فى شريعة من قبلنا . وقيل : أن يصمت ولا يتكلم أصلا من غير نذر سابق . وقيل : معناه أن ينوى الصوم المعهود وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة نية أن لايتكلم ، وهذا موافق للتعليل المذكور فى الكتاب بقوله (لأن صوم الصمت ليس بقربة) فإنه روى عن أبى حنيفة عن عدى بن ثابت عن أبى حازم عن أبى هريرة رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت » فقال الراوى وهو زكريا بن أبى زائدة : قلت لأبى حنيفة : ماصوم الصمت ؟ قال : أن يصوم ولا يكلم أحدا فى يوم الصوم . وقوله (يتجانب مايكون مأثما) أى إثما متصل بقوله يكره له الصمت . لايقال فى عبارته تسامح لأن قوله : ولا يتكلم إلا بخير ، يقتضى حصر أن يكون الكلام بخير . وقوله (يتجانب مايكون مأثما) يقتضى جواز التكلم بما هو مباح . وذلك تناقض . لأنا نقول : ماليس بمأثم فهو خير عند الحاجة إليه لأن الخير عبارة عن الشىء الحاصل لما من شأنه أن يكون حاصلا له إذا كان مؤثرا ، والتكلم بالمباح عند الحاجة إليه كذلك . وقوله (ويحرم على المعتكف الوطء) يحتاج إلى تأويل ، لأن المعتكف إنما يكون فى المسجد فلا يتهيأ له الوطء ؛ وأولوه بأنه جاز له الخروج للحاجة الإنسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطء ؛ لأن اسم المعتكف لايزول عنه بذلك الخروج . وذكر فى شرح التأويلات أنهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم فى الجماع ثم يغتسلون فيرجعون إلى معتكفهم ، فنزل قوله تعالى

المعتكف من هذا العموم (قال المصنف : لكنه يتجانب ما يكون مأثما) أقول : فائدة هذا الكلام هو الإعلام بتناول الخير للمباحات أيضا

لقوله تعالى - ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد - (و) كذا (اللمس والقبلة) لأنه من دواعيه فيحرم عليه إذ هو محظوره كما فى الإحرام بخلاف الصوم ، لأن الكف ركنه لامحظوره فلم يتعدّ إلى دواعيه(فإن جامع ليلا أو نهارا عامدا أو ناسيا بطل اعتكافه) لأن الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم ،

الصالحين ؛ وكتابة أمور الدين (قوله لأنه) أى كلا منهما (من دواعيه) فرجع ضمير دواعيه الوطء وضمير محظوره الاعتكاف . وحاصل الوجه الحكم باستلزام حرمة الشىء ابتداء فى العبادة حرمة دواعيه وبعدم استلزامها حرمة الدواعى إذا كانت حرمته ثابتة ضمن ثبوت الأمر للتفاوت بين التحريم الضمنى لضد مأمور بهوالقصدى. ولا شك أن ثبوت ماله الدواعى عند ثبوتها مع قيام الحاجز الشرعى عنه ليس قطعيا ولاغالبا غير أنها طريق فى الجملة فحرمت بتحريم القصدى لما هى دواعيه لا الضمنى ؛ إذ هو غير مقصود ، بل المقصود ليس إلا تحصيل المأمور به . فكان ذلك غير ملحوظ فى الطلب إلا لغيره فلا تتعدى الحرمة إلى دواعيه ؛ إذا عرف هذا فحرمة

(ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد - وكذا اللمس والقبلة لأنه) أى لأن كل واحد من اللمس والقبلة (من دواعى الجماع .إذ هو) أى الجماع (محظور الاعتكاف . كما أنه محظورالإحرام) فكانت الدواعى محرمة . فإن قيل : الجماع يفسد الصوم كما أنه يفسد الاعتكاف . أجاب بقوله (بخلاف الصوم لأن الكف) أى عن الجماع (ركنه لامحظوره . فلم يتعدّ إلى دواعيه) ولا زال فى تحقيقه اصطكت الركب . وأقصى ما انتهى إليه التقدير أن قالوا : الوطء محظور الاعتكاف لأن محظور الشىء مانهى عنه بعد وجوده مما يفسده . والوطء فى الاعتكاف كذلك لأنه اللبث فى مسجد الجماعة مع الصوم والنية ؛ هذا حقيقته . ثم نهى المعتكف أن يرتكب الوطء وهو معتكف بصريح قوله تعالى - ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون فى المساجد - مقصودا فتعدت الحرمة إلى الدواعى ؛ لأن الشبهات فى باب المحرمات ملحقة بالحقيقة . كما قلنا فى الإحرام : إن حقيقته التلبية باللسان والقلب ، ثم بعد ما وجد ذلك صار الوطء حراما بقوله تعالى - فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج - فتعدّت الحرمة إلى الدواعى من المس والقبلة . وأما الصوم فالوطء ليس بمحظوره على ماذكرنا من تفسير المحظور ؛ فإن ركن الصوم الكف عن الوطء ثبت بقوله تعالى - ثم أتموا الصيام - بعد قوله - فالآن باشروهن - إلى قوله - حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - الآية . وثبت إذ ذاك حرمة الجماع المفوّت للركن وهو الكف بالنهى الثابت بالأمر ضمنا لا مقصودا ، ضرورة بقاء الركن ، والضرورى لايتعدى عن محله فبقيت الدواعى على ما كانت عليه من الحل . واعترض بأن ظاهر هذا الكلام يدل على أن النهى الضمنى لايقتضى حرمة الدواعى والقصدى يقتضيها ، وهو منقوض بالنهى عن الوطء حالة الحيض . فإنه قصد إلى ذلك بقوله تعالى - ولا تقربوهنّ حتى يطهرن - ولم تحرم الدواعى . وأجيب : بأنها لم تحرم فيها لئلا يفضى إلى الحرج بكثرة وقوع الحيض . ويجوز أن يجاب أيضا بأن مبنى الكلام على أن ماكان محظورا على ما عرفت من تفسيره هو الذى يتعدّى ، والوطء حالة الحيض ليس كذلك . هذا . وليس وراء عبادان قرية . وقوله (فإن جامع ليلا أو نهارا عامدا أو ناسيا) يعنى أنزل أو لم ينزل (بطل اعتكافه لأن الليل محل اعتكاف بخلاف الصوم) فإن الليل ليس محلا له . فإن قيل : الاعتكاف فرع عن الصوم والفرع

(قوله ويجوز أن يجاب أيضا بأن مبنى الكلام على أن ماكان محظورا الخ) أقول : فيه أن الشبهات ملحقة بالحقيقة فى باب المحرمات ؛ وهو لايفرق بين المحظور على التفسير المذكور وغيره (قوله فإن قيل الاعتكاف فرع عن الصوم الخ) أقول : ولك أن تنازع فى الفرعية ، وكيف وهو مشروط به والمشروط أصل ، ثم ما ذكره لايكون جوابا عن هذا التقرير

وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان (ولو جامع فيما دون الفرج فأنزل أو قبل أو لمس فأنزل بطل اعتكافه) لأنه فى معنى الجماع حتى يفسد به الصوم . ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان محرّما لأنه ليس فى معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم . قال (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام

الوطء فى الاعتكاف قصدى إذ هو ثابت بالنهى المفيد للحرمة ابتداء لنفسه وهو قوله تعالى ـ ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد ـ ومثله فى الإحرام والاستبراء قال تعالى ـ فلا رفث ـ الآية . وقال عليه الصلاة والسلام « لا تنكح الحبالى حتى يضعن . ولا الحيالى حتى يستبر أن بحيضة » فتتعدى إلى الدواعى فيها . وحرمة الوطء فى الصوم والحيض ضمنى للأمر الطالب للصوم . وهو قوله تعالى ـ ثم أتموا الصيام إلى الليل ـ واعتزلوا النساء فى المحيض ـ فإن مقتضاه وجوب الكف . فحرمة الوطء تثبت ضمنا بخلاف الأول . فإن حرمة الفعل وهو الوطء هى الثابتة أوّلا بالصيغة . ثم يثبت وجوب الكف عنه ضمنا فلهذا يثبت سمعا حل الدواعى فى الصوم والحيض على ما مر فى بابيهما (قوله ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان محرما لأنه ليس فى معنى الجماع وهو المفسد) أورد لم يفسد وإن لم ينزل بظاهر قوله تعالى ـ ولا تباشروهن وأنتم عاكفون ـ ؟ أجيب بأن مجازها وهو الجماع مراد فتبطل إرادة الحقيقة لامتناع الجمع . وهو مشكل لانكشاف أن الجماع من ما صدقات المباشرة . لأنه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة إلى القبلة والجماع فيما دون الفرج واللمس باليد والجماع متواطئا أو مشككا . فأيها أريد به كان حقيقة كما هو كل اسم لمعنى كلى . غير أنه لا يراد به فردان من مفهومه فى إطلاق واحد فى سياق الإثبات . وما نحن فيه سياق النهى وهو يفيد العموم . فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره . هذا وإذا فسد الاعتكاف الواجب وجب قضاؤه إلا إذا فسد بالردة خاصة . فإن كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد ليس غير . ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به فى شهر بعينه إذا أفطر يوما يقضى ذلك اليوم . ولا يلزمه الاستئناف أصله صوم رمضان وإن كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متتابعا فيراعى فيه صفة التتابع . وسواء أفسده بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والأكل إلا الردة . أو لعذر كما إذا مرض فاحتاج إلى الخروج أو بغير صنعه كالحيض والجنون والإغماء الطويل . وأما الردة فلقوله تعالى ـ إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ـ وقوله عليه الصلاة والسلام « الإسلام يجبّ ما قبله » كذا فى البدائع (قوله ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام)

ما حق بالأصل فى حكمه . ولو جامع ناسيا فى نهار رمضان لم يفسد الصوم فكيف يفسد الاعتكاف ؟ أجاب بقوله (وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان) بخلاف الصوم فإنه لا مذكر فيه . فإن قيل : فكان الواجب أن يفسد بالأكل ناسيا كالجماع . أجيب بأن حرمة الأكل ليست لأجل الاعتكاف بل لأجل الصوم حتى اختصت بوقت الصوم بخلاف الجماع . فإن حرمته لأجل الاعتكاف نصا فكان كالجماع فى الإحرام يستوى فيه القاصد وغيره (ولو جامع فيما دون الفرج فأنزل أو قبل أو لمس فأنزل بطل اعتكافه لأنه فى معنى الجماع ولهذا فسد به الصوم . ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان حراما لأنه ليس فى معنى الجماع . ولهذا لا يفسد به الصوم) فإن قيل : فهلا جعلت نفس المباشرة مفسدة من غير إنزال لظاهر قوله تعالى ـ ولا تباشروهن ـ وتلك تتحقق فى الجماع فيما دون الفرج . أجيب : بأن المجاز وهو الجماع لما كان مرادا بطل أن تكون الحقيقة مرادة . ولأن الاعتكاف معتبر بالصوم فيها ونفسها لم تفسد الصوم فكذا الاعتكاف . قال (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام) أى : ومن

(قوله ولأن الاعتكاف معتبر بالصوم) أقول : تأمل فإن حرمتها للاعتكاف بالنص فلا وجه لاعتباره بالصوم

لزمه اعتكافها بلياليها) لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بإزائها من الليالى ، يقال : ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وكانت (متتابعة وإن لم يشترط التتابع) لأن مبنى الاعتكاف على التتابع ، لأن الأوقات كلها قابلة بخلاف الصوم ، لأن مبناه على التفرق لأن الليالى غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع (وإن نوى الأيام خاصة صحت نيته) لأنه نوى الحقيقة

بأن قال بلسانه : عشرة أيام مثلا (لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متتابعة) ولا يكفى مجرد نية القلب . وكذا لو قال : شهرا ولم ينوه بعينه لزمه متتابعا ليله ونهاره يفتتحه متى شاء بالعدد لاهلاليا ، والشهر المعين هلالى . وإن فرّق استقبل . وقال زفر : إن شاء فرّقه وإن شاء تابعه . والحاصل أن عشرة أيام وشهرا يلحق بالإجارات والأيمان فى لزوم التتابع ودخول الليالى فيما إذا استأجره أو حلف لايكلمه عشرة أيام ، وبالصوم فى عدم لزوم الاتصال بالوقت الذى نذر فيه ، والمعين لذلك عرف الاستعمال ، يقال : ما رأيتك منذ عشرة أيام ، وفى التاريخ كتب لثلاث بقين ، والمراد بلياليها فيهما وقال تعالى ـ آيتك أن لاتكلم الناس ثلاث ليال ـ وقال فى موضع آخر ـ ثلاثة أيام ـ والقصة واحدة . وتدخل الليلة الأولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر الأيام التى عدّها ، وإنما يراد بياض النهار باليوم إذا قرن بفعل يمتدّ ، وذكر اليوم بلفظ الفرد فلهذا إذا نذر اعتكاف يوم لم يدخل الليل بخلاف الأيام . ولونذر اعتكاف ليلة لايلزمه شىء لعدم الصوم . وعن أبى يوسف تلزمه بيومها . ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المرأة أن تصل قضاء أيام حيضها بالشهر فيما إذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه . ولا ينقطع التتابع به ، وعن لزوم التتابع قالوا : لو أغمى على المعتكف أو أصابه عته أولم استقبل إذا برأ لانقطاع التتابع ، حتى لو كان فى آخر يوم وفى الصوم لايقضى اليوم الذى حدث فيه الإغماء ويقضى ما بعده ، فأفادوا أن الإغماء إنما ينافى شرط الصوم وهو النية . والظاهر وجودها فى اليوم الذى حدث فيه الإغماء فلا يقضيه . والذى يظهر من الفرق أن يقال : هوعبادة انتظار الصلاة ، والانتظار ينقطع بالإغماء فى الصلوات التى تجب بعد الإغماء بخلاف الإمساك المسبوق بالنية الذى هو معنى الصوم (قوله لأنه نوى حقيقة كلامه) لأن حقيقة اليوم بياض النهار . وهذا بخلاف مالو أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه فنوى الأيام دون الليالى أو قلبه لايصح لأن

قال : علىّ أن أعتكف عشرة أيام (تلزمه بلياليها متتابعة) أما لزومها بلياليها فلما ذكر (أن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بإزائها من الليالى) عرفا (يقال : ما رأيتك منذ أيام ، والمراد بلياليها) وإذا حلف لايكلم فلانا شهرا أو عشرة أيام كان ذلك على الأيام والليالى ، ألا ترى إلى قصة زكريا عليه السلام حيث قال ـ أن لاتكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا ـ وقال ـ أن لاتكلم الناس ثلاث ليال سويا ـ والقصة واحدة ، وتأويله ماذكرنا . وقوله على سبيل الجمع يدفع ما يقال قد تقرر فى أصول الفقه أن اليوم إذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار خاصة ، والاعتكاف فعل ممتد فيجب أن يراد بالأيام النهر دون الليالى وإلا لانتقض القاعدة . ووجه ذلك أن العرف جار على ماذكرنا ، حتى لو قال : علىّ أن أعتكف يوما اختص ببياض النهار ، كذا فى التحفة ، وأما التتابع فلما ذكر أن مبنى الاعتكاف على التتابع الخ (وإن نوى الأيام خاصة صحت نيته لأنه نوى الحقيقة) فإن قيل : الحقيقة منصرف اللفظ بدون قرينة أو نية فما وجه قوله لأنه نوى الحقيقة ؟ قلت : كأنه اختار ماذهب إليه بعض أن اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت . وأحد معنيى المشترك يحتاج إلى ذلك لتعيين الدلالة لا لنفس الدلالة ، وعلى تقدير أن يكون مختاره ماعليه الأكثرون ، وهو أنه مجاز فى مطلق الوقت فجوابه أن ذكر الأيام على سبيل الجمع

(ومن أوجب على نفسه اعتكاف يومين يلزمه بليلتيهما . وقال أبو يوسف رحمه الله : لاتدخل الليلة الأولى لأن المثنى غير الجمع . وفي المتوسطة ضرورة الاتصال . وجه الظاهر أن في المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لأمر العبادة ، والله أعلم .

الشهر اسم لعدد ثلاثين يوما وليلة ، وليس باسم عام كالعشرة على مجموع الآحاد فلا ينطلق على مادون ذلك العدد أصلا ، كما لاتنطلق العشرة على خمسة مثلا حقيقة ولا مجازا . أما لو قال : شهرا بالنهر دون الليالي لزمه كما قال وهو ظاهر ، أو استثنى فقال : شهرا إلا الليالي لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية فكأنه قال : ثلاثين نهارا ، ولو استثنى الأيام لايجب عليه شيء لأن الباقي الليالي المجردة . ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه ، وهو الصوم (قوله وقال أبو يوسف) في النهاية : كان من حقه أن يقول : وعن أبي يوسف لاتدخل الليلة الأولى ، كما هو المذكور في نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه . والدليل على هذا ماذكره في الكتاب في حجتهما بقوله : وجه الظاهر (قوله لأن المثنى غير الجمع) فكان لفظه ولفظ المفرد سواء . ثم في لفظ المفرد بأن قال يوما لاتدخل الليلة الأولى بالاتفاق فكذا التثنية . إلا أن المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال . وهذه الضرورة منتفية في الليلة الأولى (قوله أن في المثنى معنى الجمع) ولذا قال عليه الصلاة والسلام « الاثنان فما فوقهما جماعة » ولو قال : ليلتين صح نذره إذا لم ينو الليلتين خاصة ، بل نوى اليومين معهما . ثم خص المصنف الرواية عن أبي يوسف في المثنى . وعنه في الجمع مثل المثنى . والوجه الذي ذكره لاينتهض على رواية عدم إدخال الليلة الأولى في الجمع أيضا .

[فروع] لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر ، لأن نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب ونذر اعتكاف رمضان لازم . فإن أطلقه فعليه في أي رمضان شاء . وإن عينه لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاؤه متتابعا بصوم مقصود للنذر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف . وعن أبي يوسف أنه تعذر قضاؤه فلا يقضي وهو قول زفر ولا يجوز أن يعتكف عنه في رمضان آخر باتفاق الثلاثة . ولولم يصم ولم يعتكف جاز أن يقضي الاعتكاف في صوم القضاء والمسألة معروفة في الأصول . وكل معين نذر اعتكافه كرجب ويوم الاثنين مثلا فمضى ولم يعتكف فيه لزمه

صارف له عن الحقيقة كما تقدم ، فيحتاج إلى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لاللدلالة عليها . وقوله (ومن أوجب على نفسه اعتكاف يومين) ظاهر . وقوله (وقال أبو يوسف) قال في النهاية : كان من حقه أن يقول : وعن أبي يوسف ، لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله بعده وجه الظاهر . وقوله (لأن المثنى غير الجمع) ظاهر . ولما كان كذلك كان لفظ المثنى ولفظ المفرد سواء . ولو قال : علي أن أعتكف يوما لم تدخل ليلته بالاتفاق ، فكذا في التثنية إلا أن الليلة الوسطى تدخل لضرورة اتصال البعض بالبعض الآخر ، وهذه الضرورة لم توجد في الليلة الأولى . فإن قيل : لما كان المثنى غير الجمع وجب أن لايكتفى في الجمعة بالاثنين سوى الإمام وقد اكتفى كما تقدم في باب الجمعة . أجيب : بأن الأصل ما ذكرت ههنا لأن فيه العمل بأوضاع الوحدان والجمع إلا أني وجدت في الجمعة معنى لم يوجد في غيرها ، وهو أنها سميت جمعة لمعنى الاجتماع ، وفي الجماعة والتثنية كذلك ، فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فاكتفيت بها (وجه ظاهر الرواية أن في المثنى معنى الجمع) لاجتماع فرد وفرد فيه (فيلحق بالجمع احتياطا لأمر العبادة) وفيه تلويح إلى أنهما إنما

. . . .

قضاؤه . فلو أخر يوما حتى مرض وجب الإيصاء بإطعام مسكين عن كل يوم للصوم لا للبث نصف صاع من برّ أو صاع من غيره . ولو كان مريضا وقت الإيجاب ولم يبرأ حتى مات فلا شيء عليه . ولو صح يوما ينبغي أن يجرى فيه الخلاف السابق فى الصوم . والنذر باعتكاف أيام العيدين والتشريق ينعقد . ويجب فى بدلها لأن شرطه الصوم وهو فيها ممتنع . فلو اعتكفها صائما أثم ولا يلزمه شيء آخر . ومن نذر اعتكاف شهر بعينه كرجب تعجل اعتكاف شهر قبله عنه يجوز من غير ذكر خلاف فى غير موضع . وفى فتاوى قاضيخان قال : يجوز عند أبى يوسف خلافا لمحمد رحمه الله . وعلى هذا الخلاف إذا نذر أن يحج سنة كذا فحج سنة قبلها . وكذا النذر بالصلاة فى يوم الجمعة إذا صلاها قبلها . وفى الخلاصة قال : لله عليّ أن أصوم غدا أو أصلى غدا فصام اليوم أو صلى جاز عندهما خلافا لمحمد رحمه الله . فجعل أبا حنيفة مع أبى يوسف . وأجمعوا أنه إذا نذر أن يتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق يوم الخميس عنه أجزأه . وكذا لو قال : لله عليّ أن أصلى ركعتين فى مسجد المدينة المنورة فصلاهما فى مسجد آخر جاز بلا فرق [1] بين المضاف إلى الزمان والمضاف إلى المكان . وقال زفر : إن كان هذا المكان دون ذلك المكان لم يجز اه . وعن أبى يوسف فى غير رواية الأصول مثل ما عن زفر . والخلاف فى التعجيل مشكل . ولعل ترك الخلاف أنسب للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب . وكل منذور فإنما سبب وجوبه النذر . ولا تعتكف المرأة والعبد إلا بإذن السيد والزوج . فإن منعهما بعد الإذن صح منعه فى حق العبد . ويكون مسيئا فى فتاوى قاضيخان . وفى الخلاصة : يكون آثما . ولا يصح فى حق الزوجة فلا يحل له وطؤها . ولو نذر المملوك اعتكافا لزمه وللمولى منعه منه فإذا عتق يقضيه . وكذا إذا نذرت الزوجة صح . وللزوج منعها . فإن بانت قضت وليس للمولى منع المكاتب . ويصح الاعتكاف من الصبى العاقل كغيره من العبادات . ولا يبطل الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر فى الليل . ويفسد الاعتكاف الردة والإغماء إذا دام أياما . وكذا الجنون كما تقدم ذكره قريبا . فإن تطاول الجنون سنين ثم أفاق هل يجب عليه أن يقضى ؟ فى القياس لا كما فى صوم رمضان . وفى الاستحسان يقضى لأن سقوط القضاء فى صوم رمضان إنما كان لدفع الحرج . لأن الجنون إذا طال قلما يزول فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج فى قضائه . وهذا المعنى لا يتحقق فى الاعتكاف . والله سبحانه وتعالى أعلم . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

لم يلحقا المثنى بالجمع فى الجمعة لعدم الاحتياط فى ذلك لأن الاحتياط فى الخروج عن عهدة ما عليه بيقين . وذلك فى الإلحاق غير يقين . لأن الجماعة شرط على حدة بالاتفاق . وفى كون التثنية بمعنى الجمع تردد لتجاذب الفرد والجمع إذ هى بينهما . وفى اشتراط الجمع لا تردد فى الخروج فكان شرطا . وأما فى الاعتكاف ففى إلحاقه بالجمع خروج عنها بيقين . لأن إيجاب ليلتين مع يومين أحوط من إيجاب يومين بليلة واحدة وهو ظاهر .

---

(١) (قول صاحب الفتح جاز بلا فرق) وقع فى بعض النسخ إسقاط لفظ بلا ولا يستقيم الكلام بإسقاطه كما هو ظاهر اه كتبه مصححه .

كتاب الحج

كتاب الحج

أخره عن الصوم لأنه عبادة قهر النفس ، إذ ليس حقيقته سوى منع شهواتها ومحبوباتها التى هى أعظمها عندها ، كالأكل والشرب والجماع ، بخلاف غيره من الصلاة والحج وغيرهما فإن حقيقتها أفعال هى غير ذلك . ثم قد تحرم تلك الشهوات فيها كالصلاة وقد لا إلا فى البعض كالحج . وشتان ما بين المقامين . وأيضا فالحج يشتمل على السفر ، وقد يكون السفر مشبّهاً لما فيه من ترويحها وتفريج الهموم اللازمة فى المقام . وأيضا فالحج وجوبه مرة فى العمر بخلاف ماتقدم من الأركان كالصلاة والزكاة والصوم فكانت الحاجة إليها أمس . ووجه أخر للأمية وهو أن شروط لزوم الحج أكثر من غيره ، وبكثرة شروط الشىء تكثر معانداته ، وعلى قدر معاندات الشىء يقل وجوده وتقديم الأظهر وجوبا [١] أظهر . وقد رأيت أن أتبرك فى افتتاح هذا الركن بحديث جابر الطويل ، فإنه أصل كبير أجمع حديث فى الباب . ثم نذكر مقدمة فى آداب السفر . والمقصود إعانة الإخوان على تحصيل المقاصد تامة فنقول ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم : روى مسلم فى صحيحه وغيره كابن أبى شيبة وأبى داود والنسائى وعبد بن حميد والبزار والدارمى فى مسانيدهم عن جعفر بن محمد عن أبيه قال « دخلنا على جابر بن عبد الله رضى الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى إلىّ فقلت : أنا محمد بن على بن الحسين . فأهوى بيده إلى رأسى فنزع زرّى الأعلى ، ثم نزع زرّى الأسفل ، ثم وضع كفه بين ثديى وأنا يومئذ غلام شاب فقال : مرحبا بك يا ابن أخى . سل عما شئت فسألته وهو أعمى : وحضر وقت الصلاة فقام فى نساجة ملتحفا بها ، كلما وضعها على منكبيه رجع طرفاها إليه من صغرها ، ورداؤه إلى جنبه على المشجب فصلى بنا فقلت : أخبرنى عن حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بيده فعقد تسعا ، فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث تسع سنين لم يحج ، ثم أذن فى الناس فى العاشرة إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج ، فقدم المدينة بشر كثير كلهم يلتمس أن يأتمّ برسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله ، فخرجنا معه حتى أتينا ذا الحليفة ، فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبى بكر رضى الله عنه ، فأرسلت إلى النبى صلى الله عليه وسلم كيف أصنع ؟ فقال : اغتسلى واستثفرى بثوب وأحرمى ، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين فى المسجد ، ثم ركب القصواء حتى إذا استوت به ناقته على البيداء نظرت إلى مدّ بصرى بين يديه من راكب وماش ، وعن يمينه مثل ذلك ، وعن يساره مثل ذلك ، ومن خلفه مثل ذلك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن ،

كتاب الحج

لما رتب العبادات المتقدمة ذلك الترتيب لمعان ذكرت عند كل كتاب تأخر الحج إلى ههنا ضرورة ، لأن

كتاب الحج

(١) قوله (وجوبا) كذا فى جميع النسخ وجوبا بالباء الموحدة ، ولعل المناسب وجودا بالدال ليلائم ما قبله ، كذا بهامش بعض النسخ كتبه مصححه .

؟ ؟

وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء عملنا به فأهلّ بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لاشريك لك ، وأهلّ الناس بهذا الذى يهلون به ، فلم يردّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم منه شيئا ولزم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلبيته . قال جابر لسنا ننوى إلا الحج لسنا نعرف العمرة ، حتى إذا أتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى أربعا ، ثم تقدم إلى مقام إبراهيم عليه السلام فقرأ ـ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ـ فجعل المقام بينه وبين البيت فكان أبى يقول : ولا أعلمه ذكره إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الركعتين ـ قل هو الله أحد ـ وقل يا أيها الكافرون ـ ثم رجع إلى الركن فاستلمه ، ثم خرج من الباب إلى الصفا ، فلما دنا من الصفا قرأ ـ إن الصفا والمروة من شعائر الله ـ ابدأوا بما بدأ الله به ، فبدأ بالصفا فرقى عليه ، حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال : لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير : لا إله إلا الله وحده ، أنجز وعده ، ونصر عبده ، وهزم الأحزاب وحده . ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ، ثم نزل إلى المروة ، حتى إذا انصبت قدماه فى بطن الوادى رمل حتى إذا صعدتا مشى حتى أتى المروة ، ففعل على المروة كما فعل على الصفا ، حتى إذا كان آخر طواف على المروة قال : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لم أسق الهدى وجعلتها عمرة ، فمن كان منكم ليس معه هدى فليحلّ وليجعلها عمرة ، فقام سراقة بن جعشم رضى الله عنه فقال : يارسول الله ألعامنا هذا أم لأبد ؟ فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم أصابعه واحدة فى الأخرى فقال : دخلت العمرة فى الحج مرتين ، لا بل لأبد أبد . وقدم علىّ رضى الله عنه من اليمن ببدن النبى صلى الله عليه وسلم ، فوجد فاطمة رضى الله عنها ممن حلّ ولبست ثيابا صبيغا واكتحلت ، فأنكر ذلك عليها فقالت : إن أبى أمرنى بهذا ، قال : فكان علىّ رضى الله عنه بالعراق يقول : فذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم محرّشا على فاطمة للذى صنعت مستفتيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ذكرت عنه ، فأخبرته أنى أنكرت ذلك عليها فقال : صدقت صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج ؟ قال : قلت : اللهم إنى أهلّ بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن معى الهدى فلا تحلّ ، قال : فكان جماعة الهدى الذى قدم به علىّ رضى الله عنه من اليمن ، والذى أتى به النبى صلى الله عليه وسلم مائة قال : فحلّ الناس كلهم وقصروا إلا النبى صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدى : فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج ، وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس فأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة ، فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع فى الجاهلية ، فأجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له . فأتى بطن الوادى فخطب الناس وقال : إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا ، ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمى موضوع ، ودماء الجاهلية موضوعة ، وإن أوّل دم أضع

.مابعده إنما يكون من المعاملات أو غيرها . والعبادة متقدمة . والحج فى اللغة : القصد ، وفى الشريعة : زيارة

(قوله وفى الشريعة زيارة البيت على وجه التعظيم) أقول : فيه بحث ، إذ ليس كل زيارة البيت حجا ، فإنه قد يزار فى غير أشهر الحج ولايسمى الزائر حاجا ، ثم ليس الحج مجرد الزيارة فإن الوقوف بعرفة من أركانه .

: : . . . . : :

من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحرث ، كان مسترضعا فى بنى سعد فقتلته هذيل ، وربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله . فاتقوا الله فى النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه . فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف . وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله ، وأنتم تسألون عنى فما أنتم قائلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت فقال : بأصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكبها إلى الناس : اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات . ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ، ثم أقام فصلى العصر ، ولم يصل بينهما شيئا ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف . فجعل بطن ناقته القصواء إلى الصخرات . وجعل حبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة قليلا حتى غاب القرص (١) وأردف أسامة خلفه . ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصواء الزمام حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله . ويقول بيده اليمنى : أيها الناس السكينة السكينة . كلما أتى حبلا من الحبال أرخى لها قليلا حتى تصعد حتى أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين ، ولم يسبح بينهما شيئا ثم اضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحده ، فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا ، فدفع قبل أن تطلع الشمس ، وأردف الفضل بن العباس وكان رجلا حسن الشعر أبيض وسيما . فلما دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم مرت به ظعن يجرين فطفق الفضل ينظر إليهن ، فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على وجه الفضل فحول الفضل وجهه إلى الشق الآخر ينظر ، فحول رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الشق الآخر على وجه الفضل وصرف وجهه من الشق الآخر ينظر ، حتى أتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التى تخرج على الجمرة الكبرى ، حتى أتى الجمرة التى عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة منها مثل حصى الخذف رمى من بطن الوادى . ثم انصرف إلى المنحر فنحر ثلاثا وستين بدنة بيده ثم أعطى عليا فنحر ماغبر وأشركه فى هديه ، ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت فى قدر فطبخت فأكلا من لحمها وشربا من مرقها ، ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر . فأتى بنى عبد المطلب وهم يسقون على زمزم فقال : انزعوا بنى عبد المطلب . فلولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم . فناولوه دلوا فشرب منه . وفى رواية أخرى قال : نحرت ههنا ومنى كلها منحر . فانحروا فى رحالكم . ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف . ووقفت ههنا وجمع كلها موقف » قال ابن حبان فى صحيحه حين روى هذا الحديث : والحكمة فى أن النبى صلى الله عليه وسلم نحر بيده ثلاثا وستين بدنة أنه كانت له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم أمر عليا بالباقى فنحرها ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

. . . .

(١) قوله (حتى غاب القرص) كذا فى جميع نسخ مسلم ، قال عياض : لعل صوابه حين غاب القرص اه . قال النووى : يحتمل أن قوله حتى غاب القرص بيان لقوله غربت الشمس وذهبت الصفرة ، فإن هذه تطلق مجازا على مغيب معظم القرص فأزال ذلك الاحتمال بقوله حتى غاب القرص اه كذا بهامش نسخة المحقق العلامة الشيخ البحراوى حفظه الله اه مصححه .

. . . .

[وهذه القعدة الموعودة]يكره الخروج إلى الحج إذا كره أحد أبويه وهو محتاج إلى خدمته. لا إن كان مستغنيا والأجداد والجدات كالأبوين عند فقدهما . ويكره الخروج للحج والغزو لمديون إن لم يكن له مال يقضى به إلا أن يأذن الغريم ، فإن كان بالدين كفيل بإذنه لايخرج إلا بإذنهما ، وإن بغير إذنه فبإذن الطالب وحده ، ويشاور ذا رأى فى سفره فى ذلك الوقت لا فى نفس الحج فإنه خير ، وكذا يستخير الله تعالى فى ذلك . وسنتها أن يصلى ركعتين بسورتى - قل يا أيها الكافرون - والاخلاص ، ويدعو بالدعاء المعروف للاستخارة عنه عليه الصلاة والسلام « اللهم إنى أستخيرك بعلمك » الخ. أخرج الحاكم عنه عليه الصلاة والسلام « من سعادة ابن آدم استخارة الله تعالى ، ومن شقوة ابن آدم تركه استخارة الله تعالى » ثم يبدأ بالتوبة وإخلاص النية ورد المظالم والاستحلال من خصومه ، ومن كل من عامله ، ويجتهد فى تحصيل نفقة حلال ، فإنه لايقبل الحج بالنفقة الحرام مع أنه يسقط الفرض معها وإن كانت مغصوبة . ولا تنافى بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب فى الآخرة عقاب تارك الحج ، ولا بد له من رفيق صالح يذكره إذا نسى ، ويصبره إذا جزع ، ويعينه إذا عجز . وكونه من الأجانب أولى من الأقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ، ويرى المكارى مايحمله ولا يحمل أكثر منه إلا بإذنه ، ويجرد سفره عن التجارة والرياء والسمعة والفخر ، ولذا كره بعض العلماء الركوب فى المحمل . وقيل لايكره إذا تجرد عن قصد ذلك ، وركوب الجمل أفضل ، ويكره الحج على الحمار ، والمشى أفضل من الركوب لمن يطيقه ، ولا يسىء خلقه ، ولا يماكس فى شراء الأدوات. ولا يشارك فى الزاد ، واجتماع الرفقة كل يوم على طعام أحدهم أحل . ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس اقتداء به عليه الصلاة والسلام. وإلا فيوم الاثنين فى أول النهار ، والشهر ، ويودع أهله وإخوانه ويستحلهم ويطلب دعاءهم ، ويأتيهم لذلك وهم يأتونه إذا قدم . وروى الترمذى أن ابن عمر رضى الله عنهما قال لقزعة : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « قال لقمان الحكيم : إن الله إذا استودع شيئا حفظه ، وإنى أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك ، وأقرأ عليك السلام » ويقول له : من يودعه عند ذلك : فى حفظ الله وكنفه زودك الله التقوى ، وجنبك الردى ، وغفر ذنبك ، ووجهك الخير أينما توجهت » وروى ابن السنى عن أبى هريرة عنه عليه الصلاة والسلام قال « من أراد أن يسافر فايقل لمن يخلفه أستودعك الله الذى لايضيع ودائعه » واستحب جماعة من العلماء أن يشيع المسافر بالمشى معه والدعاء له . وعن ابن عباس رضى الله عنه «مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بقيع الغرقد حين وجههم ثم قال : انطلقوا على اسم الله اللهم أعنهم » وليتصدق بشىء عند خروجه من منزله وبعده فى ابتداء السفر ، وأقله شيعة فإنه سبب السلامة . وإذا خرج من منزله فليقل « اللهم إنى أعوذ بك أن أضل أو أضل ، أو أزل أو أزل ، أو أظلم أو أظلم ، أو أجهل أو يجهل على » وعن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد الخروج إلى سفر قال : اللهم أنت الصاحب فى السفر ، والخليفة فى الأهل ، اللهم إنى أعوذ بك من الضيعة فى السفر ، والكآبة فى المنقلب ، اللهم اقبض لنا الأرض : وهون علينا السفر » وروى أبو داود عنه عليه الصلاة والسلام « إذا خرج الرجل من بيته فقال : باسم الله توكلت على الله لاحول ولا قوة إلا بالله ، يقال له : هديت وكفيت ووقيت [1] فيتنحى عنه الشيطان » الحديث . ومن الآثار « من قرأ آية الكرسى

. . . .

(١) قوله (ووقيت) كذا فى أكثر النسخ التى بأيدينا بالواو من الوقاية ، وهو المعروف من كتب الحديث كالترمذى وغيره ، ووقع فى بعض النسخ : رقيت : بالراء مكان الواو وهو تحريف اهـ كتبه مصححه .

. . . .

قبل خروجه من منزله لم يصبه شيء يكرهه حتى يرجع » قيل ـ ولإيلاف قريش ـ وروى الطبرانى أنه عليه الصلاة والسلام قال « ماخلف أحد عند أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفرا . فإذا بلغ باب داره قرأ ـ إنا أنزلناه فى ليلة القدر . فإذا أراد الركوب سمى الله ، فإذا استوى على دابته قال : مارواه مسلم « أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا استوى على بعيره خارجا إلى سفر كبر ثلاثا ثم قال ـ سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون ـ اللهم إنا نسألك فى سفرنا هذا البرّ والتقوى ، ومن العمل ماترضى . اللهم هوّن علينا سفرنا هذا ، واطو عنا بعده ، اللهم أنت الصاحب فى السفر ، والخليفة فى الأهل ، اللهم إنى أعوذ بك من وعثاء السفر ، وكآبة المنظر ، وسوء المنقلب فى المال والأهل » وإذا رجع قالهنّ وزاد فيهن : آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون ، وإذا أتى بلدة فليقل : اللهم إنى أسألك من خيرها وخير ما فيها ، وأعوذ بك من شرها وشرّ أهلها وشرّ مافيها ، وإذا نزل منزلا فليقل ـ رب أنزلنى منزلا مباركا وأنت خير المنزلين ـ وإذا حط رحله فليقل ـ بسم الله توكلت على الله ، أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ماخلق وذرأ وبرأ ـ سلام على نوح فى العالمين ـ اللهم أعطنا خير هذا المنزل وخير مافيه ، واكفنا شره وشر مافيه . ويقول فى رحيله عنه : الحمد لله الذى عافانا فى منقلبنا ومثوانا . اللهم كما أخرجتنا من منزلنا هذا سالمين بلغنا غيره آمنين . وإذا أقبل الليل فليقل ما فى أبى داود « كان عليه الصلاة والسلام إذا سافر فأقبل الليل قال : يا أرض ربى وربك الله . أعوذ بالله من شرك وشر مافيك ، وشر مايدب عليك ، وأعوذ بالله من شر أسد وأسود ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ووالد وما ولد » . ومن حديث أبى هريرة رضى الله عنه « كان عليه الصلاة والسلام إذا كان فى سفر وأسحر يقول سمع سامع بحمد الله ، وحسن بلائه علينا ، ربنا صاحبنا ، وأفضل علينا عائذا بالله من النار » رواه مسلم وزاد فيه أبو داود « بحمد الله ونعمته » ورواه الحاكم وزاد فيه : « يقول ذلك ثلاثا يرفع بها صوته » وسمع بكسر الميم خفيفة أى شهد شاهد ، وقيل : بفتحها مشددة : أى بلغ سامع قولى هذا لغيره تنبيها على طلب الذكر والدعاء . هذا وللحج مفهوم لغوى وفقهى . وسبب وشروط وأركان وواجبات وسنن ومستحبات .

[فمفهومه] لغة : القصد إلى معظم لا القصد المطلق . قال :

ألم تعلمى يا أم أسعد أنما ... تخاطأنى ريب الزمان لأكبرا

وأشهد من عوف حلولا [١] كثيرة ... يحجون سبّ الزبرقان المزعفرا

أى يقصدونه معظمين إياه . وفى الفقه : قصد البيت لأداء ركن من أركان الدين . أو قصد زيارته لذلك . ففيه معنى اللغة . والظاهر أنه عبارة عن الأفعال المخصوصة من الطواف الفرض ، والوقوف فى وقته محرما بنية الحج ، سابقا . لأنا نقول : أركانه اثنان : الطواف والوقوف بعرفة . ولا وجود للشخص إلا بأجزائه الشخصية وماهيته

. . . .

(١) قوله (حلولا) هكذا فى معظم النسخ التى بيدنا باللام بين الحاء المهملة والواو ، وهو الصواب الموافق لما فى الصحاح وغيره من كتب اللغة ، ففى لسان العرب بعد أن ساق البيت : والحلول : الأحياء المجتمعة جميع حال مثل شاهد وشهود اهـ . فما وقع فى بعض النسخ من رسمها حئولا بهمزة بعد المهملة تحريف فليحذر ، كتبه مصححه .

الكلية إنما هى منتزعة منها . اللهم إلا أن يكون ما ذكروا مفهوم الاسم فى العرف . وقد وضع لغير نفس الماهية فيكون تعريفا اسميا غير حقيقى . لكن الشأن فى أن أهل العرف الفقهى وضعوا له الاسم لغير الماهية الحقيقية ، فإن معرّف ذلك حيث لانقل عن خصوص ناقل للاسم إلى ذلك هو مايتبادر منه عند إطلاقه . والمتبادر منه الأعمال المخصوصة لانفس القصد لأجل الأعمال المخرج لها عن المفهوم مع أنه فاسد فى نفسه . فإنه لايشمل الحج النفل لتقييده بأداء ركن الدين فهو غير جامع . والتعريف للحج مطلقا لينطبق على فرضه ونفله كما هو تعريف الصلاة والصوم وغيرهما . ولأنه على ذلك التقدير يخالف سائر أسماء العبادات السابقة من الصلاة والصوم والزكاة فإنها أسماء للأفعال كما يقال : الصلاة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود الخ . والصوم هو الإمساك الخ . وهو فعل من أفعال النفس . والزكاة عند المحققين عبارة عن نفس أداء المال الذى هو فعل المكلف ، فليكن الحج أيضا عبارة عن الأفعال الكائنة عند البيت وغيره كعرفة . وقد اندرج فيما ذكرنا بيان أركانه .

[وسببه] البيت ، لأنه يضاف إليه .

[وشرائطه نوعان] شرط الوجوب والأداء . والثانى الإحرام والمكان والزمان المخصوص حتى لايجوز شىء من أفعاله قبل أشهر الحج . ومنهم من ذكر بدل الإحرام النية ، وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها على ماسيظهر لك إن شاء الله تعالى . وشرط وجوبه : الإسلام ، حتى لو ملك مابه الاستطاعة حال كفره ثم أسلم بعد ما افتقر لايجب عليه شىء بتلك الاستطاعة ، بخلاف ما لو ملكه مسلما فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج فى ذمته دينا عليه ، والحرية والعقل والبلوغ والوقت أيضا ، فلا يجب قبل أشهر الحج . حتى لو ملك مابه الاستطاعة قبلها كان فى سعة من صرفها إلى غيره ، وأفاد هذا قيدا فى صيرورته دينا إذا افتقر ، وهو أن يكون مالكا فى أشهر الحج فلم يحج . والأولى أن يقال : إذا كان قادرا وقت خروج أهل بلده إن كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعد المسافة ، أو قادرا فى أشهر الحج إن كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر دينا . وإن ملك فى غيرها وصرفها إلى غيره لاشىء عليه ، واقتصر فى الينابيع على الأول فقال : ولا يجب إلا على القادر وقت خروج أهل بلده ، فإن ملكها قبل أن يتأهب أهل بلده للخروج فهو فى سعة من صرفها حيث شاء لأنه لايلزمه التأهب فى الحال . وما ذكرناه أولى لأن هذا يقتضى أنه لو ملك فى أوائل الأشهر وهم يخرجون فى أواخرها جاز له إخراجها ، ولا يجب عليه الحج . واعلم أن فى المبسوط ما يفيد أن الوقت شرط الأداء عند أبى يوسف ، فإنه نقل من اختلاف زفر ويعقوب : أن نصرانيا لو أسلم وصبيا لو بلغ فماتا قبل إدراك الوقت ، وأوصى كل منهما أن يحج عنه حجة الإسلام فوصيتهما باطلة عند زفر ، لأنه لم يلزمهما بأن يحج عنهما قبل إدراك الوقت ، وعلى قول أبى يوسف : تصح لأن سبب الوجوب قد تقرر فى حقهما ، والوقت شرط الأداء ، وفيه نظر نذكره من بعد إن شاء الله تعالى .

[وواجباته] إنشاء الإحرام من الميقات أوما فوقه مالم يخش الوقوع فى محظوره لكثرة البعد ، ومد الوقوف بعرفة إلى الغروب ، والوقوف بمزدلفة ، والسعى ، ورمى الجمار ، والحلق أو التقصير ، وطواف الصدر للآفاقى .

البيت على وجه التعظيم . ثم إنه فرض على كل حرّ بالغ عاقل صحيح إذا قدر على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لابد منه ، وعن نفقة عياله إلى حين عوده وكان الطريق آمنا . وإنما عدل المصنف عن الإفراد إلى الجمع

(الحج واجب على الأحرار البالغين العقلاء الأصحاء إذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن ومالابد منه ، وعن نفقة عياله إلى حين عوده وكان الطريق آمنا)

[وأما سننه] فطواف القدوم ، والرمل فيه ، أو في الطواف الفرض ، والسعي بين الميلين الأخضرين جريا ، والبيتوته بمنى ليالي أيام منى ، والدفع من منى إلى عرفة بعد طلوع الشمس ، ومن مزدلفة إلى منى قبلها ، وغير ذلك مما ستقف عليه في أثناء الباب .

[وأما محظوراته فنوعان] مايفعله في نفسه وهو الجماع ، وإزالة الشعر ، وقلم الأظفار ، والتطيب ، وتغطية الرأس والوجه ، ولبس المخيط ، وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير ، والتعرض للصيد في الحل والحرم . وأما قطع شجر الحرم كما في النهاية منقولا فلا ينبغي عده فيما نحن فيه ، فإن حرمته لاتتعلق بالحج ولا الإحرام (قوله على الأحرار الخ) وفي النهاية : إنما ذكر الأحرار وما بعده بلفظ الجمع مع أنه محلى باللام والمحلى يبطل فيه معنى الجمعية ، ولم يفرد كما أفرد في قوله الزكاة واجبة على الحر ، إخراجا للكلام مخرج العادة في إرادة الجمعية . إذ العادة جرت وقت خروجهم بالجماعة الكثيرة من الرفقاء ، بخلاف الزكاة فإن الإخفاء فيها خير من الإبداء . قال تعالى ـ وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ـ أو لأن الوجوب هنا أعم على المكلفين نظرا إلى السبب . فإن سببه البيت وهو ثابت في حق الكل ، حتى قال بعض العلماء بالوجوب على كل صحيح مكتسب ، بخلاف الزكاة فإن سببها النصاب النامي ، وهو يتحقق في حق شخص دون شخص ، فكانت إرادة زيادة التعميم هنا أوفق ، فلذا أتى بصيغة الجمع مع حرف الاستغراق اهـ . وحاصل الأول أنه أراد معنى الجمع وإن كان مع اللام . والداعي إلى ذلك اجتماع المكلفين في الخروج ، ولا يخفى أنه بلفظ الجمع لايفاد معنى الاجتماع إذ ليس الاجتماع من أجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا لوازمه ، بل مجرد المتعدد من الثلاثة فصاعدا ، ولذا لايلزم في قولك جاءني الرجال اجتماعهم في المجيء فانتفى هذا الداعي ، ثم قوله : إن الإخفاء في الزكاة أفضل يخالف ما ذكروه من أن الأفضل في الصدقة النافلة الإخفاء ، والمفروضة كالزكاة الإظهار . وأما الثاني فثبوت السبب في حق الكل إن كان باعتبار وجوده في الخارج فالنصاب أيضا ثابت لذلك لتحقق وجوده في الخارج ، وإن كان باعتبار سببيته فلنا أن نمنع ، فإن سببيته بموجبيته الحكم وهو لايوجب الحكم في حق الكل بل في حق من اتصف بالشروط مع تحقق باقي الشروط التي يشترط وجودها في نفس الأمر كأمن الطريق ، فحقيقة الوجوب شرط سببية السبب للمتأمل ، فكان كالنصاب بل محل الوجوب في الزكاة أوسع ، لأن الشروط في الحج أكثر منها في الزكاة ، وتوسعة التفصيل مما يوجب التطويل ، وبالمتأمل غنى عنه بعد فتح باب التأمل له : فكان على هذا إرادة زيادة التعميم في الزكاة أولى . ثم بعد التسليم كل ذلك فزيادة التعميم بالجمع المحلى باللام على المفرد المحلى باللام ممنوع على ماعرف من كلام المحققين من أن استغراق المفرد أشمل ، وإن أراد بالاستغراق الاجتماع ففيه ماعلمت مع أنه لايصح إرادته على الوجه الثاني بأدنى تأمل . (قوله إذا قدروا على الزاد) بنفقة وسط لا إسراف فيها ولا تقتير (والراحلة) أي بطريق الملك أو الإجارة دون الإعارة ، والإباحة في الوقت الذي قدمنا ذكره . ولو وهب له مال ليحج به لايجب عليه قبوله سواء كان الواهب ممن تعتبر منته كالأجانب ، أو لاتعتبر كالأبوين والمولودين ، وأصله أن القدرة بالملك هي الأصل في توجيه الخطاب فقبل الملك لما به الاستطاعة لايتعلق به (قوله فاضلا) حال من كل واحد من الزاد والراحلة (عن المسكن وما لابد منه) يعني من غيره كفرسه وسلاحه وثيابه

. . . .

وصفه بالوجوب . وهو فريضة محكمة ثبتت فرضيته بالكتاب . وهو قوله تعالى ـ ولله على الناس حج البيت ـ الآية

وعبد خدمته وآلات حرفه وقضاء ديونه ، وإلا فالمسكن أيضا مما لابد منه إلا أن يكون مستغنيا عن سكناه بغيره ، فإنه يجب بيعه ويحج به ، لأنه ليس مشغولا بالحاجة . بخلاف ما إذا كان يسكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل ، فإنه لايجب بيعه لذلك ، كما لايجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالإجارة اتفاقا ، بل إن باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان أفضل ، ومن نفقة عياله كسوتهم وعياله من تلزمه نفقته شرعا . والعبد الذى لايستخدمه والمتاع الذى لايمتهنه كالدار التى لايسكنها يجب بيعه والحج به . وفى فتاوى قاضيخان قال بعض العلماء : إن كان الرجل تاجرا يملك ما لو دفع منه الزاد والراحلة لذهابه وإيابه ونفقة أولاده وعياله من وقت خروجه إلى وقت رجوعه ويبقى [1] له بعد رجوعه رأس مال التجارة التى كان يتجر بها كان عليه الحج وإلا فلا ، وإن كان حراثا فالشرط أن يبقى له آلات الحراثين من البقر ونحو ذلك اهـ . والمسطور عندنا أنه لاتعتبر نفقته لما بعد إيابه فى ظاهر الرواية . وقيل : يترك نفقة يوم ، وعن أبى يوسف : نفقة شهر لأنه لايمكنه التكسب كما قدم فيقدر بالشهر ، هذا كله إذا كان آفاقيا ، فإن كان مكيا أو داخل المواقيت فعليه الحج وإن لم يقدر على الراحلة . أما الزاد فلابد منه صرح به فى غير موضع ، ففى قوله فى النهاية عليه الحج وإن كان فقيرا لايملك الزاد والراحلة نظر إلا أن يريد إذا كان يمكنه تكسبه فى الطريق ولذا اقتصر فى الكتاب على الراحلة حيث قال : وليس من شرط الوجوب على أهل مكة الراحلة لأنهم لاتلحقهم مشقة زائدة فأشبه السعى إلى الجمعة . وفى الينابيع لابد لهم من الزاد قدر مايكفيهم وعيالهم بالمعروف (قوله وصفه بالوجوب) يعنى القدورى (وهو فريضة محكمة) وقد اطرد من القدورى ذلك هنا وفى الزكاة والصوم ، وهو وإن جاز مجازا عرفيا إلا أن الشأن فى السبب الداعى إلى ترك الحقيقة إذ لابد له من سبب كخفة لفظ بالنسبة إلى الحقيقة ونحوه مما عرف فى موضعه ، ولم يعرف هنا شىء منه ولفظ الحقيقة وهو الفرض أخصر من المجاز ، وأظهر فى المراد ، وليس به ثقل ولا غيره ، اللهم إلا أن يرى أن الواجب منقسم إلى مايثبت بقطعى وظنى كما هو رأى بعض المشايخ فيكون مرتكبا الحقيقة إذ الواجب حينئذ حقيقة فيهما (قوله الآية) العادة أنه إذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام الدليل السمعى وهو محفوظ معروف يذكر أوله ، ويقال : الآية أو الحديث أو البيت اختصارا بالنصب على إضمار اقرأ وهو الوجه الظاهر لتبادره ، ويجوز رفعه بتقدير مبتدإ أو خبر أى المتلو . وجره على تقدير إلى آخر الآية مثلا . ولاشك أن الاستدلال هنا يتم على المطلوب وهو الافتراض بالقدر المتلو فلا حاجة إلى ذكر لفظ الآية ، اللهم إلا أن يقال : أراد بالمحكم فى قوله فريضة محكمة المؤكد المبالغ ، فالمدعى هو المجموع . وهو حينئذ لايتم إلا بتمامها لأن استفادة الضروب من التوكيد بذلك إلى قوله تعالى ـ ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين ـ إذ بذلك يوقف على إبدال من استطاع من لفظ الناس المفيد لذكر الموجب عليهم

فى قوله الأحرار الخ نظرا إلى وقوعه ، فإنه لايتأدى إلا بجمع عظيم . وإنما (وصفه بالوجوب وهو فريضة محكمة) كما صنع بالزكاة وقد ذكرنا وجهه هناك . ويجوز أن يكون معناه ثابت أو لازم . فإن الوجوب يدل على ذلك (وفرضيته ثبتت بالكتاب وهو قوله تعالى ـ ولله على الناس حج البيت ـ الآية) يعنى أنه حق واجب لله فى رقاب

(1) قوله (ويبقى) هكذا فى النسخ التى بأيدينا بإثبات الواو ، ولعل المناسب حذفها لأن الفعل جواب لو كما هو ظاهر كتبه مصححه .

(ولا يجب فى العمر إلا مرة واحدة) لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له « الحج فى كل عام أو مرة واحدة ؟ فقال لا بل مرة واحدة فما زاد فهو تطوّع » ولأن سببه البيت وأنه لايتعدد فلا يتكرر الوجوب . ثم هو واجب على الفور عند أبى يوسف رحمه الله . وعن أبى حنيفة رحمه الله مايدل عليه .

مرتين خصوصا . وفى ضمن العموم . وعلى الإيضاح بعد الإبهام المفيد للتفخيم . وكذا وضع من كفر مكان من لم يحج إلى آخر ماعرف فى الكشاف (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام الخ) كان يكفى لنفى التكرر كون الدليل المذكور وهو الآية الكريمة لايفيده فلا موجب للتكرر . لكن حاصله نفى الحكم الذى هو وجوب التكرر لنفى الدليل . وهو وإن كفى فى نفى الحكم الشرعى لكن إثبات النفى مقتضى النفى أقوى فلذا أثبته بالدليل المقتضى له . وهو قوله لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له « الحج فى كل عام » الخ . روى مسلم فى صحيحه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا ، فقال رجل : أكل عام يارسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثا . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم . ثم قال : ذرونى ما تركتكم . فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم . وإذا نهيتكم عن شىء فدعوه » فقوله « لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم » يستلزم نفى وجوب التكرر من وجهين لإفادة لو هنا امتناع نعم ، فيلزمه ثبوت نقيضه وهو لا . والتصريح بنفى الاستطاعة أيضا . وقد روى مفسرا ومبينا فيه الرجل المبهم . أخرج أحمد فى مسنده والدارقطنى فى سننه والحاكم فى المستدرك وقال : حديث صحيح على شرط الشيخين من حديث سليمان بن كثير عن الزهرى عن أبى سنان يزيد بن أمية عن ابن عباس ولفظه قال « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس إن الله قد كتب عليكم الحج ، فقام الأقرع بن حابس فقال : أفى كل عام يارسول الله ؟ قال : لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا أن تعملوا بها . الحج مرة فمن زاد فتطوّع » ورواه من حديث سفيان بن حسين عن الزهرى به وصححه (قوله وأنه لايتعدد فلا يتكرر الوجوب) وأما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلأن السبب هو النامى تقديرا وتقدير النماء دائر مع حولان الحول إذا كان المال معدا للاستنماء فى الزمان المستقبل . وتقدير النماء الثابت فى هذا الحول غير تقدير نماء فى حول آخر ، فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب (قوله وعن أبى حنيفة رحمه الله مايدل عليه) وهو أنه سئل عمن ملك مايبلغه إلى بيت الله تعالى أيحج أم يتزوّج ؟ فقال : يحج ، فإطلاق الجواب بتقديم الحج مع أن التزوّج قد يكون واجبا فى بعض الأحوال دليل على أن الحج لايجوز تأخيره ، وهو قول أبى يوسف . وذكر المصنف فى التجنيس : أنه إذا

الناس لاينفكون عن عهدته إلا بالأداء (ولا يجب فى العمر إلا مرة واحدة لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له) يعنى لما نزلت هذه الآية وقال لهم : يا أيها الناس حجوا البيت (الحج فى كل عام أم مرة واحدة ؟ فقال : لا بل مرة واحدة . فما زاد فهو تطوّع . ولأن سببه البيت) لإضافته إليه ، يقال حج البيت والإضافة دليل السببية (وإنه لايتعدد) البيت (فلا يتكرر الوجوب . ثم هو واجب على الفور عند أبى يوسف) حتى إن أخر بعد استجماع الشرائط أثم . رواه عنه بشر والمعلى (وعن أبى حنيفة مايدل عليه) أى على الفور وهو ماذكره ابن شجاع عنه أنه سئل عمن له مال أيحج به أم يتزوّج ؟ فقال : بل يحج به ، وذلك دليل على أن الوجوب عنده على الفور ، ووجه دلالته على ذلك أن فى التزوّج تحصين النفس الواجب على كل حال والاشتغال بالحج يفوّته . ولو لم يكن

وعند محمد والشافعي رحمهما الله على التراخي لأنه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة . وجه الأول أنه يختص بوقت خاص ، والموت في سنة واحدة غير نادر فيتضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل أفضل ، بخلاف وقت الصلاة لأن الموت في مثله نادر .

كان له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم أو خاف العزوبة فأراد أن يتزوج ويصرف الدراهم إلى ذلك ، إن كان قبل خروج أهل بلده إلى الحج يجوز لأنه لم يجب الأداء بعد ، وإن كان وقت الخروج فليس له ذلك لأنه قد وجب عليه اهـ . ولا يخفى أن المنقول عن أبي حنيفة مطلق . فإن كان الواقع وقوع السؤال في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس (١) وإلا فلا يفيد الاستشهاد المقصود . ثم على ما أورده المصنف يأثم بالتأخير عن أول سني الإمكان ، فلو حج بعده ارتفع الإثم ووقع أداء . وعند محمد هو على التراخي . وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله . فلا يأثم إذا حج قبل موته . فإن مات بعد الإمكان ولم يحج ظهر أنه آثم ، وقيل : لا يأثم . وقيل : إن خاف الفوت بأن ظهرت له مخايل الموت في قلبه فأخره حتى مات أثم . وإن فجأه الموت لا يأثم . وصحة الأول غنية عن الوجه . وعلى اعتباره قيل يظهر الإثم من السنة الأولى ، وقيل الأخيرة . وقيل من سنة رأى في نفسه الضعف . وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه إلى الله تعالى . وقد استدل على الفور بالمنقول والمعنى . فالأول حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري «من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل» وهذا بناء على أن لفظة قابل متعارف في السنة الآتية التي تلي هذه السنة ؛ وإلا فهو أعم من ذلك فلا دليل فيه . والثاني : هو أن الحج لا يجوز إلا في وقت معين واحد في السنة . والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته

وجوبه على الفور لما أمر بما يفوت الواجب مع إمكان حصوله في وقت آخر لما أن المال غاد ورائح (وعند محمد والشافعي على التراخي لأنه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة) فكما أنها جازت في آخر وقتها يجوز الحج في آخر العمر من أشهر الحج . وهذا الدليل لمحمد لأنه يقول بجواز تأخير مكيف ، وهو أن لا يفوته بالموت . فإن فوته أثم . وأما الشافعي فإنه يقول : لا يأثم بالتأخير . وإن مات فلم يكن عنده كوقت الصلاة (وجه الأول) يعني قول أبي يوسف إن الحج يختص بوقت خاص من كل عام وهو أشهر الحج . وكل ما اختص بوقت خاص . وقد فات عن وقته لا يدرك إلا بإدراك ذلك الوقت بعينه وإلا لا يكون مختصا به . وذلك مدة طويلة يستوي فيها الحياة والممات (لأن الموت في سنة واحدة) مشتملة على الفصول الأربعة المتضادة المزاج (غير نادر فيتضيق احتياطا) لا تحقيقا . وإنما قال ذلك لئلا يرد عليه أنه لو كان متضيقا لوجب أن يكون بعد العام الأول قضاء وليس كذلك . فإن التضيق إذا كان احتياطا لا يلزم ذلك ، والدليل على هذا توضيحه بقوله (ولهذا كان التعجيل أفضل) يعني بالاتفاق ، فإن الاستدلال بالأفضلية على الوجوب مما لا يكاد يصح . وقوله (بخلاف وقت الصلاة) جواب عن قوله كالوقت في الصلاة ، وثمرة الخلاف لا تظهر إلا في حق الإثم خاصة ، وأما أن الواقع في العام الثاني أداء كما في الأول ، وأن التطوع في العام الأول جائز فلا ينكره أحد . وتمام هذا البحث

(قوله فلم يكن عنده كوقت الصلاة) أقول : التشبيه بوقت الصلاة لا يلزم أن يكون من جميع الوجوه كما لا يخفى .

---

(١) (قول صاحب الفتح في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس) هكذا في بعض النسخ ، وسقط من بعضها لفظ غير ، وكتب عليه ما نصه : قوله فهو خلاف ما في التجنيس . قال في النهر : وفيه نظر لظهور موافقته لما في التجنيس حيث كان السؤال أوان الخروج اهـ كتبه مصححه .

وإنما شرط الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام « أيما عبد حجّ عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الإسلام . وأيما صبي حجّ عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الإسلام » ولأنه عبادة والعبادات بأسرها موضوعة عن الصبيان

تعريض له على الفوات فلا يجوز . ولذا يفسق بتأخيره ويأثم وتردّ شهادته . فحقيقة دليل وجوب الفور هو الاحتياط فلا يدفعه أن مقتضى الأمر المطلق جواز التأخير بشرط أن لايخلى العمر عنه ، وأنه عليه الصلاة والسلام حج سنة عشر . وفرضية الحج كانت سنة تسع . فبعث أبا بكر رضى الله عنه حج بالناس فيها ولم يحج هو إلى القابلة . أو فرض سنة خمس . على ما روى الإمام أحمد من حديث ابن عباس رضى الله عنه « بعثت بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافدا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له عليه الصلاة والسلام فرائض الإسلام : الصلاة والصوم والحج » قال ابن الجوزى : وقد رواه شريك بن أبي نمر عن كريب فقال : فيه « بعثت بنو سعد ضماما وافدا فى شهر رجب سنة خمس فذكر له صلى الله عليه وسلم فرائض الإسلام : الصلاة . والصوم . والحج . أو سنة ست » فإن تأخيره عليه الصلاة والسلام ليس يتحقق فيه تعريض الفوات وهو الموجب للفور لأنه كان يعلم أنه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ . وليس مقتضى الأمر المطلق جواز التأخير ولا الفور حتى يعارضه موجب الفور وهو هذا المعنى فلا يقوى قوّته . بل مجرد طلب المأمور به فيبقى كل من الفور والتأخير على الإباحة الأصلية . وذلك الاحتياط يخرج عنها. على أن حديث ابن عباس رضى الله عنه قد رواه أحمد وليس فيه ذكر تاريخ . وأما بالتاريخ المذكور فإنما وجدت معضلة فى ابن الجوزى . وقد رواه شريك ابن أبى نمر عن كريب فقال فيه : وذكر ماقدمناه . قال صاحب التنقيح : لا أعرف لها سندا ، والذى نزل سنة ست قوله تعالى ـ وأتموا الحج والعمرة لله ـ وهو افتراض الإتمام ، وإنما يتعلق بمن شرع فيهما . فتلخص من هذا أن الفورية واجبة ، والحج مطلقا هو الفرض فيقع أداء إذا أخره ويأثم بترك الواجب على نظير ماقدمناه فى الزكاة سواء ، فارجع إليه وقس به (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أيما عبد) روى الحاكم من حديث محمد بن المنهال : حدثنا يزيد بن زريع حدثنا شعبة عن الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أيما صبى حج ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج حجة أخرى ، وأيما أعرابى حج ثم هاجر فعليه أن يحج حجة أخرى ، وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه أن يحج حجة أخرى » وقال : صحيح على شرط الشيخين . والمراد بالأعرابى الذى لم يهاجر من لم يسلم فإن مشركى العرب كانوا يحجون فنفى إجزاء ذلك الحج عن الحج الذى وجب بعد الإسلام ، وتفرّد محمد بن المنهال برفعه . بخلاف الأكثر لايضر إذ الرفع زيادة : وزيادة الثقة مقبولة وقد تأيد ذلك بمرسل أخرجه أبو داود فى مراسيله عن محمد بن كعب القرظى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أيما صبىّ حج به أهله فمات أجزأ عنه ، فإن أدرك فعليه الحج . وأيما عبد حج به أهله فمات أجزأ عنه فإن أعتق فعليه الحج » وهذا حجة عندنا . وبما هو شبيه المرفوع أيضا فى مصنف ابن أبى شيبة : حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس قال : احفظوا عنى ولا تقولوا قال ابن عباس « أيما عبد حج » الخ . وعلى اشتراط الحرية الإجماع . والفرق بين الحج والصلاة والصوم بوجهين كونه لايتأتى إلا بالمال غالبا بخلافهما .

موضعه أصول الفقه (وإنما شرطت الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام : أيما عبد حج) ولو (عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الإسلام) والفرق بين الحج والصوم والصلاة : أن الحج يحتاج إلى الزاد والراحلة . والعبد لايملك من المال شيئا . والصوم والصلاة ليسا كذلك . وأن حق المولى فى الحج يفوت فى مدة طويلة . فقدم

والعقل شرط لصحة التكليف . وكذا صحة الجوارح لأن العجز دونها لازم . والأعمى إذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لايجب عليه الحج عند أبي حنيفة رحمه الله خلافا لهما . وقد مر في كتاب الصلاة . وأما المقعد ، فعن أبي حنيفة رحمه الله .

ولا ملك للعبد فلا يقدر على تملك الزاد والراحلة . فلم يكن أهلا للوجوب فلهذا لايجب على عبيد أهل مكة ، بخلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فإنه للتيسير لا الأهلية فوجب على فقراء مكة . والثاني أن حق المولى يفوت في مدة طويلة . وحق العبد مقدم بإذن الشرع لافتقار العبد وغنى الله تعالى لأنه تعالى ماشرع ماشرع إلا لتعود المصالح إلى المكلفين إرادة منه لإفاضة الجود . بخلاف الصلاة والصوم فإنه لا يحرج المولى في استثناء مدتهما (قوله وكذا صحة الجوارح) حتى إن المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين لايجب عليهم الإحجاج إذا ملكوا الزاد والراحلة . ولا الإيصاء به في المرض . وكذا الشيخ الذي لايثبت على الراحلة : يعني إذا لم يسبق الوجوب حالة الشيخوخة بأن لم يملك مايوصله إلا بعدها . وكذا المريض لأنه بدل الحج بالبدن . وإذا لم يجب المبدل لايجب البدل . وظاهر الرواية عنهما يجب الحج على هؤلاء إذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم إلى المناسك . وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنه ، وهي الرواية التي أشار إليها المصنف بقوله : وأما المقعد إلا أنه خص المقعد . ويقابل ظاهر الرواية عنهما مانسبه المصنف إلى محمد بقوله : فرق محمد في هذه الرواية بين المقعد والأعمى. وإذا وجب على هؤلاء الإحجاج للزومهم الأصل وهو الحج بالبدن فيجب عليهم البدل ، فلو أحجوا عنهم وهم آيسون من الأداء بالبدن ثم صحوا وجب عليهم الأداء بأنفسهم ، وظهرت نفلية الأول لأنه خلف ضروري فيسقط اعتباره بالقدرة على الأصل ، كالشيخ الفاني إذا فدى ثم قدر . وكذا من كان بينه وبين مكة عدو فأحج عنه ، فإن أقام العدو على الطريق إلى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه ، وإن لم يقم حتى مات لايجوز لزوال العذر قبل الموت ، فيجب الأصل وهو الحج بنفسه . والأعمى إذا وجد من يكفيه مؤنة سفره وسفر قائده ففي المشهور عن أبي حنيفة لايلزمه الحج . وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى أنه يلزمه وعنهما فيه روايتان ، وذكر شيخ الإسلام أنه يلزمه عندهما على قياس الجمعة ، وإن لم يجد قائدا لا يجب عليه في قولهم ، وفي رواية أخرى : لايلزمه فرقا على إحدى الروايتين بين الحج والجمعة بأن وجود القائد في الجمعة غير نادر بخلافه في الحج والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج إلى الحج ، كذلك لايجب الحج عليهم . وفي التحفة : أن المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج إلى الحج لايجب عليهم الحج بأنفسهم لأنها عبادة بدنية ، ولا بد من القدرة بصحة البدن وزوال الموانع حتى تتوجه عليهم التكاليف .

حق العبد على حق الله تعالى بخلاف الصوم والصلاة . وقوله (والعقل) لبيان اشتراط العقل . وقوله (وكذا صحة الجوارح) لبيان اشتراط الصحة (لأن العجز بدونها لازم) وقوله (والأعمى إذا وجد) يعني أن الأعمى إذا ملك الزاد والراحلة ، فإن لم يجد قائدا لايلزمه الحج بنفسه في قولهم ، وهل يجب الإحجاج بالمال ؟ عند أبي حنيفة : لايجب . وعندهما يجب وإن وجد قائدا . وقد عبر عنه المصنف بقوله (من يكفيه مؤنة سفره) لايجب عند أبي حنيفة كما لاتجب الجمعة . وعن صاحبيه فيه روايتان فرقا على إحدى الروايتين بين الحج والجمعة . وقالا : وجود القائد إلى الجمعة ليس بنادر بل هو غالب فتلزمه الجمعة ، ولا كذلك القائد إلى الحج . وقوله (وأما المقعد فعن أبي حنيفة رحمه الله) ظاهر الرواية عنه في الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين أن الحج لايجب عليهم وإن ملكوا الزاد

أنه يجب لأنه مستطيع بغيره فأشبه المستطيع بالراحلة. وعن محمد رحمه الله تعالى أنه لايجب لأنه غير قادر على الأداء بنفسه ، بخلاف الأعمى لأنه لو هدى يؤدى بنفسه فأشبه الضال عنه. ولا بدّ من القدرة على الزاد والراحلة، وهو قدر مايكترى به شق محمل أو رأس زاملة ، وقدر النفقة ذاهبا وجائيا ،

ولكن يجب عليهم الإحجاج إذا ملكوا الزاد والراحلة ، وهو ظاهر فى اختيار قولهما . ثم قال : وأما الأعمى إذا وجد قائدا بطريق الملك أو استأجر هل عليه أن يحج ؟ ذكر فى الأصل أنه لايجب عليه أن يحج بنفسه . ولكن يجب فى ماله عند أبى حنيفة ، وروى الحسن عنه أنه يجب عليه أن يحج بنفسه اهـ . وهو خلاف ماذكره غيره عن أبى حنيفة . وجه قولهما حديث الخثعمية « إن فريضة الحج أدركت أبى وهو شيخ كبير لايستمسك على الراحلة أفأحج عنه ؟ قال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزى عنه ؟ قالت نعم . قال : فدين الله أحق » ولنا قوله تعالى ـ من استطاع إليه سبيلا ـ قيد الإيجاب به ، والعجز لازم مع هذه الأمور لا الاستطاعة . فإن قيل : الاستطاعة ثابتة إذا قدروا على اتخاذ من يرفعهم ويضعهم ويقودهم بالملك أو الاستئجار . قلنا : ملاءمة القائد والخادم وحصول المقصود معه منهم من الرفق غير معلوم والعجز ثابت للحال . فلا يثبت الوجوب عليهم بالشك . على أن الاستطاعة بالبدن هى الأصل والمتبادر من قولنا فلان يستطيع عمل كذا فايكن محمل مافى النص . إلا أن هذا قد يدفع بأن هذه العبادة تجرى فيها النيابة عند العجز لامطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة . لتوسطها بينهما على ماسيجىء تحقيقه فى باب الحج عن الغير إن شاء الله تعالى . والوجوب دائر مع فائدته على ماتحقق فى الصوم فيثبت عند قدرة المال ليظهر أثره فى الإحجاج والإيصاء . ومن الفروع أنه لو تكلف هؤلاء الحج بأنفسهم سقط عنهم ، ومعنى هذا أنهم لو صحوا بعد ذلك لايجب عليهم الأداء . لأن سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فإذا تحملوه وقع عن حجة الإسلام كالفقير إذا حج . هذا وفى الفتاوى تكلموا فى أن سلامة البدن فى قول أبى حنيفة رحمه الله . وأمن الطريق . ووجود المحرم للمرأة من شرائط الوجوب أو الأداء ، فعلى قول من يجعلها من شرائط الوجوب إذا مات قبل الحج لايلزمه الإيصاء ، وعلى قول من يجعلها من شرائط الأداء يلزمه اهـ وهذا ظاهر فى أن الروايتين عن أبى حنيفة رحمه الله لم يثبتا تنصيصا بل تخريجا . أو أن كل طائفة من هؤلاء المشايخ اختاروا رواية ، وإذا آل الحال إلى اختلاف المشايخ فى المختار من الروايتين أو تخريجهما فلنا نحن أيضا أن ننظر فى ذلك . والذى يترجح كونها شروط الأداء بما قلناه آنفا أن هذه العبادة مما تتأدّى بالنائب الخ . وعلى هذا فجعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الأداء أولى ، ومن قدر حال صحته ولم يحج حتّى أقعد أو زمن أو فلج أو قطعت رجلاه تقرر فى ذمته بالاتفاق حتّى يجب عليه الإحجاج ، وهنا قيد حسن ينبغى أن يحفظ ، وهو

والراحلة . ، حتّى لايجب عليهم الإحجاج بما ذكر لأن الأصل لما لم يجب لم يجب البدل ، وهو رواية عنهما . وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه يجب عليه لأنه مستطيع بغيره فأشبه المستطيع بالراحلة . وقوله (وعن محمد) ظاهر . وقوله (ولابد من القدرة) بيان لقوله : إذا قدروا على الزاد والراحلة ، ويعنى به القدرة بطريق الملك أو الاستئجار بأن يقدر على (مايكترى به شق محمل) بفتح الميم الأولى وكسر الثانى أى جانبه ، لأن للمحمل جانبين ، ويكفى للراكب أحد جانبيه . والزاملة البعير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه من زمل الشىء حمله ، يقال لها بالفارسية : سربارى . وقوله (وقدر النفقة ذاهبا وجائيا) يعنى بعد الراحلة نفقة وسط بغير إسراف ولا تقتير ، وهذا (لأنه

(قوله يقال لها بالفارسية سربارى) أقول : فيه أن سربارى هو الحمل لا البعير .

« لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل إليه فقال : الزاد والراحلة » وإن أمكنه أن يكترى عقبة فلا شىء عليه . لأنهما إذا كانا يتعاقبان لم توجد الراحلة فى جميع السفر . ويشترط أن يكون فاضلا عن المسكن وعما

أن وجوب الإيصاء إنما يتعلق بمن لم يحج بعد الوجوب إذا لم يخرج إلى الحج حتى مات ، فأما من وجب عليه الحج فحج من عامه فمات فى الطريق لايجب عليه الإيصاء بالحج ، لأنه لم يؤخر بعد الإيجاب . ذكره المصنف فى التجنيس (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل) روى الحاكم عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة « عن أنس رضى الله عنه فى قوله تعالى ـ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ـ قيل : يارسول الله ماالسبيل ؟ قال : الزاد والراحلة » وقال : صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرّجاه . وتابعه حماد بن سلمة عن قتادة ، ثم أخرجه كذلك ، وقال : صحيح على شرط مسلم . وقد روى من طريق أخرى صحيحة عن الحسن مرسلا فى سنن سعيد بن منصور : حدثنا هشام حدثنا يونس عن الحسن قال « لما نزلت ـ ولله على الناس حج البيت ـ قال رجل : يارسول الله وما السبيل ؟ قالوا : زاد وراحلة » حدثنا هشيم حدثنا منصور عن الحسن مثله حدثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن مثله . ومن طرق عديدة مرفوعا من حديث ابن عمر وابن عباس وعائشة وجابر وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود رضى الله عنهم . وحديث ابن عباس رواه ابن ماجه : حدثنا سويد بن سعيد عن هشام بن سليمان القرشى عن ابن جريج قال : وأخبرنيه أيضا عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « الزاد والراحلة » يعنى قوله ـ من استطاع إليه سبيلا ـ قال فى الإمام : وهشام بن سليمان بن عكرمة بن خالد بن العاص ، قال أبو حاتم : مضطرب الحديث ، ومحله الصدق ما أرى به بأسا . وباقى الأحاديث بطرقها عمن ذكرنا من الصحابة عند الترمذى وابن ماجه والدارقطنى وابن عدى فى الكامل لايسلم من ضعف . فلو لم يكن للحديث طريق صحيح ارتفع بكثرتها إلى الحسن فكيف ومنها الصحيح . هذا وينبغى أن يكون قول المصنف شق محمل أو رأس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على رأس زاملة بالنسبة إلى بعض الناس . وبالنسبة إلى بعض آخرين لايتعلق إلا بمن قدر على شق محمل هذا ، لأن حال الناس مختلف ضعفا وقوّة وجلدا ورفاهية ، فالمرفه لايجب عليه إذا قدر على رأس زاملة وهو الذى يقال له فى عرفنا راكب مقتب ، لأنه لايستطيع السفر كذلك بل قد يهلك بهذا الركوب فلا يجب فى حق هذا إلا إذا قدر على شق محمل ، ومثل هذا يتأتى فى الزاد فليس كل من قدر على مايكفيه من خبز وجبن دون لحم وطبيخ قادرا على الزاد ، بل ربما يهلك مرضا بمداومته ثلاثة أيام إذا كان مترفها معتاد اللحم والأغذية المرتفعة . بل لايجب على مثل هذا إلا إذا قدر على مايصلح معه بدنه . وقوله عليه الصلاة والسلام « الزاد والراحلة » ليس معناه إلا الزاد الذى يبلغه والراحلة كذلك . وذلك يختلف بالنسبة إلى آحاد الناس ، فكان المراد مايبلغ كل واحد (قوله وإن أمكنه الخ) العقبة أن يكترى الاثنان راحلة يعتقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر مرحلة ، وليس يلزم لما فى الكتاب ، وقد تقدم أن الشرط أن

عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل إليه فقال « الزاد والراحلة » وإن أمكنه أن يكترى عقبة) أى مايتعاقبان عليه فى الركوب فرسخا بفرسخ أو منزلا منزلا (فلا حجّ عليه) لعدم الراحلة إذ ذاك فى جميع السفر . وقوله (ويشترط أن يكون) أى مايقدر به على الزاد والراحلة (فاضلا عن المسكن) بيان لقوله فى أوّل البحث فاضلا . وهو هناك منصوب على الحال من الزاد والراحلة ، وقيد بالمسكن والخادم إشارة إلى ماذكره ابن شجاع إذا كانت له دار

لابد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه . لأن هذه الأشياء مشغولة بالحاجة الأصلية . ويشترط أن يكون فاضلا عن نفقة عياله إلى حين عوده . لأن النفقة حق مستحق للمرأة . وحق العبد مقدم على حق الشرع بأمره . وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة . لأنه لاتلحقهم مشقة زائدة فى الأداء فأشبه السعى إلى الجمعة ولا بد من أمن الطريق لأن الاستطاعة لاتثبت دونه . ثم قيل : هو شرط الوجوب حتى لايجب عليه الإيصاء

بمالكها فى أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلاده ، ونقلنا ما فى الينابيع فارجع إليه (قوله وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة) قدمنا فائدة اقتصاره على الراحلة وكلام صاحب النهاية والينابيع فارجع إليه (قوله ولابد من أمن الطريق) أى وقت خروج أهل بلده وإن كان مخيفا فى غيره ، وهو أن يكون الغالب فيه السلامة . وما أفتى به أبوبكر الرازى من سقوط الحج عن أهل بغداد ، وقول أبى بكر الإسكاف : لا أقول الحج فريضة فى زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة . وقول الثلجى : ليس على أهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف فى الطريق ، وكذا أسقطه بعضهم من حين خرجت القرامطة وهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم ، وكانوا يغلبون على أماكن ويترصدون للحجاج ، وقد هجموا فى بعض السنين على الحجيج فى نفس مكة فقتلوا خلقا كثيرا فى نفس الحرم ، وأخذوا أموالهم ، ودخل كبيرهم بفرسه فى المسجد الحرام ، ووقعت أمور شنيعة ، ولله الحمد على أن عافى منهم . وقد سئل الكرخى عمن لايحج خوفا منهم فقال : ماسلمت البادية من الآفات : أى لاتخلو عنها كقلة الماء . وشدة الحر وهيجان السموم ، وهذا إيجاب منه رحمه الله . ومحمله أنه رأى أن الغالب اندفاع شرهم عن الحاج ، ورأى الصفار عدمه فقال : لا أرى الحج فرضا منذ عشرين سنة من حين خرجت القرامطة ، وما ذكر سببا لذلك ، وهو أنه لايتوصل إلى الحج إلا بإرشائهم فتكون الطاعة سبب المعصية : فيه نظر ، بل إنما كان من شأنهم ما ذكرته ثم الإثم فى مثله على الآخذ لا المعطى على ماعرف من تقسيم الرشوة فى كتاب القضاء ، وكون المعصية منهم لايترك الفرض لمعصية عاص . والذى يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى إذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا أو سمعوا أن طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لايجب . واختلف فى سقوطه إذا لم يكن بد من ركوب البحر . فقيل : البحر يمنع الوجوب . وقال الكرمانى : إن كان الغالب فى البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب وإلا فلا ، وهو الأصح . وسيحون وجيحون والفرات والنيل أنهار لا بحار (قوله ثم قيل هو) أى أمن الطريق نقدم الكلام فيه ، والقائل بأنه شرط الوجوب حتى لايجب الإيصاء ابن شجاع . وقد روى عن ابن حنيفة رحمه الله لأن

لايسكنها وعبد لايستخدمه ، وما أشبه ذلك يجب عليه أن يبيعه ويحج به . وقوله (وأثاث البيت) يعنى كالفرش والبسط وآلات الطبخ (وثيابه) أى ثياب بدنه وفرسه وسلاحه (لأن هذه الأشياء مشغولة بالحاجة الأصلية) والمشغول بها كالمعدوم . وقوله (وحق العبد مقدم على حق الشرع بأمره) قال الله تعالى - وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه - وقوله (وليس من شرط الوجوب على أهل مكة) ظاهر (ولا بد من أمن الطريق) وهو أن يكون الغالب فيه السلامة ، وتوسط البحر عذر لأن شرط وجوبه الاستطاعة ولا استطاعة بدون الأمن

(قال المصنف : لأن النفقة حق مستحق للمرأة) أقول : يعنى للمرأة مثلا ، والأظهر أن يقول مستحق لهم

وهو مروى عن أبى حنيفة رحمه الله . وقيل : هو شرط الأداء دون الوجوب . لأن النبى عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لاغير . قال (ويعتبر فى المرأة أن يكون لها محرم تحج به أو زوج ، ولا يجوز لها

الوصول بدونه لايكون إلا بمشقة عظيمة ، فصار من الاستطاعة وهى شرط الوجوب . والقائل بأنه شرط الأداء فيجب الإيصاء القاضى أبو خازم ، لأنه عليه الصلاة والسلام إنما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها ، فلو كان أمن الطريق منها لذكره وإلا كان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ، ولأنه مانع من العباد ولا يسقط العبادة الواجبة كالقيد من الظالم . واعلم أن الاختلاف فى وجوب الإيصاء بالحج إذا مات قبل أمن الطريق ، فإن مات بعد حصول الأمن فالاتفاق على الوجوب. تقدم لنا وجه آخر وهو المعوّل عليه يقتضى ترجيحه ، وأنّ عدم الخوف من السلطان والحبس من شروط الأداء أيضا فيجب على الخائف والمحبوس الإيصاء . واعلم أن القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لانعلم عن أحد خلافه . وقالوا لو تحمل العاجز عنهما فحج ماشيا يسقط عنه الفرض ، حتى لو استغنى لايجب عليه أن يحج ، وهو معال بأمرين : الأول أن عدمه عليه ليس لعدم الأهلية كالعبد ، بل للترفيه ودفع الحرج عنه ، فإذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر إذا صام رمضان . الثانى : أن الفقير إذا وصل إلى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة ، فيجب عليه وإن لم يقدر على الراحلة ، فالثانى يستلزم عدم السقوط عنه لو أحرم قبل المواقيت كدويرة أهله لأن إحرامه لم ينعقد للواجب لعدم الوجوب قبل المواقيت ، فلا ينقلب له إلا بتجديد كالصبى إذا أحرم ثم بلغ ، ولا يمكنه التجديد لأن الإحرام انعقد لازما للنفل بخلاف الصبى على مانذكر قريبا . وبخلاف من أطلق النية فلم ينو الواجب لأن إحرامه حينئذ انعقد للواجب ، وإطلاق الجواب يخالفه . والأول يقتضى عدم ثبوت الوجوب إلا بعد الفراغ ، لأن تحقق تحمله لايتحقق إلا به لا بمجرد الإحرام ، ومع الفراغ لو ثبت الوجوب لم يكن أثره إلا فى المستقبل لا فى المنقضى إذ لايسبق فعل الواجب الوجوب ، فمن أحرم قبل الميقات لاينتهض فى سقوط الحج عنه واحد من الوجهين ، بخلاف من أحرم منه فإنه إن لم ينتهض فيه الأول انتهض فيه الثانى ، وإنما خصصنا الإيراد بالفقير لأنا نرى أن سلامة الجوارح شرط الأداء لا الوجوب على مابحثناه آنفا (قوله ويعتبر فى المرأة) وإن كانت عجوزا (أن يكون لها محرم) كابن أو عم ، وكما يشترط المحرم كذا يشترط عدم العدة وقالوا فى الصبية التى لم تبلغ حد الشهوة تسافر بغير محرم . فإذا بلغت لاتسافر إلا به ، وينبغى أن يكون معنى هذا لاتعان على السفر ولا تستصحب ، فإنها غير مكلفة مالم تبلغ ، وبلوغها حد الشهوة لايستلزمه . وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه ردّ المعتدات من النجف ، فإن لزمتها العدة فى السفر فإن كان رجعيا لايفارقها زوجها أو بائنا ، فإن كان إلى كل من بلدها ومكة أقل من مدة السفر تخيرت ، أو إلى أحدهما سفر دون الآخر تعين أن تصير إلى الآخر ، أو كل منهما سفر ، فإن كانت فى مصر قرّت فيه إلى أن تنقضى عدتها ولا تخرج وإن وجدت محرما مادامت العدة عنده خلافا لهما ، وإن كانت فى قرية أو مفازة لاتأمن على نفسها فلها

ثم اختلف المشايخ فيه على قول أبى حنيفة : أنه شرط نفس الوجوب ، أو شرط الأداء ؛ فمنهم من ذهب إلى الأول لما مر أن الاستطاعة لاتثبت بدونه (وهو مروى عنه) ومنهم من ذهب إلى الثانى (لأنه عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لاغير) وثمرة الخلاف تظهر فى وجوب الإيصاء على من مات قبل الحج ، ولم يكن الطريق آمنا ؛ فعند الأولين لاتلزمه الوصية ، وعند الآخرين تلزمه . قال (ويعتبر فى المرأة أن يكون لها محرم تحج به) الاختلاف المار فى أمن الطريق فى كونه شرط الوجوب ، أو شرط الأداء ثابت فى محرم المرأة ، والمحرم

أن تحج بغيرهما إذا كان بينها وبين مكة مسيرة ثلاثة أيام) وقال الشافعى : يجوز لها الحج إذا خرجت فى رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لاتحجن امرأة إلا ومعها محرم » ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها. ولهذا تحرم الخلوة بالأجنبية وإن كان معها غيرها .

أن تمضى إلى موضع آخر آمن فلا تخرج منه حتى تمضى عدتها . وإن وجدت محرما عنده خلافا لهما . وهذه المسألة تأتى فى كتاب الطلاق إلا أنا ذكرناها هنا لتكون أذكر لمن يطالع الباب (قوله وقال الشافعى : يجوز لها الخ) له العمومات مثل ـ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ـ وقوله صلى الله عليه وسلم « حجوا » فى حديث مسلم السابق . ولحديث عدى بن حاتم أنه صلى الله عليه وسلم قال « يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لاجوار معها لاتخاف إلا الله تعالى » قال عدى : رأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لاتخاف إلا الله تعالى . رواه البخارى ، ولم يذكر لها زوجا ولا محرما . والقياس على المهاجرة والمأسورة إذا خلصت بجامع أنه سفر واجب. قلنا : أما العمومات فقد تقيدت ببعض الشروط إجماعا كأمن الطريق فتتقيد أيضا بما فى الأحاديث الصحيحة كما فى الصحيحين « لاتسافر امرأة ثلاثا إلا ومعها ذو محرم » وفى لفظ لهما « فوق ثلاث » وفى لفظ للبخارى « ثلاثة أيام » فإن قيل : هذه عامة فى كل سفر فإنما تنتظم المتنازع فيه . وهو سفر الحاج بعمومه لكنه قد خص منه سفر المهاجرة والمأسورة فيخص منه سفر الحج أيضا قياسا عليه بجامع أنه سفر واجب . ويصير الداخل تحت اللفظ مرادا السفر المباح . قلنا : لايمكن إخراج المتنازع فيه لأن فى عينه نصا يفيد أنه مراد بالعام . وهو مارواه البزار من حديث ابن عباس : حدثنا عمرو بن عدى، حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج . أخبرنى عمرو ابن دينار أنه سمع معبدا مولى ابن عباس رضى الله عنهما يحدث عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

من لايجوز له مناكحتها على التأبيد بقرابة أو رضاع أو صهارة، ولا يجوز للمرأة أن تحج إذا لم يكن لها محرم أو زوج إذا كان بينها وبين مكة ثلاثة أيام ، شابة كانت أوعجوزا ، وإن لم يكن لها محرم أو زوج لايجب عليها التزوج للحج ، كما لايجب على الفقير اكتساب المال لأجل الحج والزكاة (وقال الشافعى : لها أن تحج فى رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن من الفتنة بالمرافقة). ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لاتحجن امرأة إلا ومعها محرم » ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها) فضلا عن حصول الأمن . وعورض بأن المهاجرة تخرج إلى دار الإسلام بدونهما ، والهجرة ليست من الأركان الخمسة فلأن تخرج إلى الحج وهو منها أولى . وأجيب : بأن ذلك ضرورة الخوف على نفسها ؛ ألا ترى أنها إذا وصلت إلى جيش من المسلمين فى دار الحرب ، حتى صارت آمنة لم يكن لها بعد ذلك أن تسافر بدون المحرم . فإن قيل : فسر النبى صلى الله عليه وسلم السبيل بالزاد والراحلة ، ولم يذكر المحرم . أجيب : بأن ذلك حجة من جعله شرط الأداء ، ومن جعله شرط الوجوب قال : لم يذكره ، لأن السائل كان رجلا . فإن قيل : لانسلم أن الفتنة تزداد بانضمام غيرها إليها ، فإن المبتوتة إذا اعتدت فى بيت الزوج بحيلولة ثقة جاز . ولم يكن انضمامها إليها فتنة . أجيب : بأن انضمام المرأة إليها

(قوله وإن لم يكن لها محرم الخ) أقول : هذا على رأى من جعل المحرم شرط الوجوب ، وأما من جعله شرط الأداء فيوجب ذلك ، ذكره الزيلعى (قال المصنف : ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « لاتحجن امرأة إلا ومعها محرم ») أقول : ظاهر الاستثناء يفيد عدم جواز الحج لهن مع أزواجهن إذا لم يكن محرم كما لايخفى ، وجوابه أنه يعلم جوازه معه بالدلالة

بخلاف ما إذا كان بينها وبين مكة أقل من ثلاثة أيام . لأنه يباح لها الخروج إلى مادون السفر بغير محرم. (وإذا وجدت محرما لم يكن للزوج منعها) وقال الشافعي : له أن يمنعها

قال « لاتحج امرأة إلا ومعها محرم ، فقال رجل : يانبيّ الله إني اكتتبت فى غزوة كذا وامرأتى حاجة . قال : ارجع فحج معها » وأخرجه الدارقطنى أيضا عن حجاج عن ابن جريج به ولفظه « لاتحجنّ امرأة إلا ومعها ذو محرم » فثبت تخصيص العمومات بما روينا على أنهم خصوها بوجود الرفقة ، والنساء الثقات فيما روينا أولى ، وبه يظهر فساد القياس الذى عينوه لأنه لايعارض النص . بل نقول : الآية العامة لاتتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم معها لأن المرأة لاتستطيع النزول والركوب إلا مع من يركبها وينزلها ، ولايحل ذلك إلا للمحرم والزوج ، فلم تكن مستطيعة فى هذه الحالة فلا يتناولها النص . وهذا هو الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك فى بعضهن ، ولو قدرت فالقدرة عليه مع أمن انكشاف شيء مما لايحل لأجنبى النظر إليه كعقبها ورجلها وطرف ساقها وطرف معصمها لايتحقق إلا بالمحرم ليباشرها فى هذه الحالة ويسترها . ولانتفاء وجود الجامع فيهما فإن الموجود من المهاجرة والمأسورة ليس سفرا لأنها لاتقصد مكانا معينا ، بل النجاة خوفا من الفتنة ، فقطعها المسافة كقطع السابح . ولذا إذا وجدت مأمنا كعسكر من المسلمين وجب أن تقر ولا تسافر إلا بزوج أو محرم. على أنها لو قصدت مكانا معينا لايعتبر قصدها ، ولا يثبت السفر به ؛ لأن حالها وهو ظاهر قصد مجرد التخلص يبطل عزيمتها على ماعرف فى العسكر الداخل أرض الحرب ؛ ولو سلم ثبوت سفرها فهو للاضطرار لأن الفتنة المتوقعة فى سفرها أخف من المتوقعة فى إقامتها فى دار الحرب ؛ فكان جوازه بحكم الإجماع على أن أخف المفسدتين يجب ارتكابها عند لزوم إحداهما ، فالمؤثر فى الأصل السفر المضطر إليه دفعا لمفسدة تفوق مفسدة عدم المحرم والزوج فى السفر فى دار الإسلام ، وهو منتف فى الفرع ؛ ولهذا يجوز مع العدّة بخلاف سفر الحج تمنعه العدة فيمنعه عدم المحرم كالسفر المباح . وأما حديث عدى بن حاتم ؛ فليس فيه بيان حكم الخروج فيه ماهو ولا يستلزمه ، بل بيان انتشار الأمن ؛ ولو كان مفيدا للإباحة كان نقيض قولهم فإنه يبيح الخروج بلا رفقة ونساء ثقات (قوله لأنه يباح لها الخروج إلى مادون مدة السفر بغير محرم) يعنى إذا كان لحاجة . ويشكل عليه ما فى الصحيحين عن قزعة عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا « لاتسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها أو ذومحرم منها » وأخرجا عن أبى هريرة مرفوعا « لايحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذى محرم عليها » وفى لفظ لمسلم « مسيرة ليلة » وفى لفظ « يوم » وفى لفظ لأبى داود « بريدا » وهو عند ابن حبان فى صحيحه والحاكم ، وقال :

يعينها على ماتراود بمشاورتها ، وتعليم ماعسى تعجز عنه بفكرها ، وإنما لم يكن فى المعتدة كذلك لأن الإقامة موضع أمن وقدرة على دفع الفتنة وفيه نظر ، لأن مثلها لايعدّ ثقة والكلام فيها ، ولأن جواب السند يناقض جواب المنع ، والأولى أن يقال هن ناقصات دين وعقل ، فلا يؤمن أن تنخدع فتكون عليها فى الإفساد وتتوسط فى التوطين والتمكين فتعجز هى عن دفعها فى السفر . وهذا المعنى معدوم فى الحضر لإمكان الاستغاثة . وقوله (بخلاف ما إذا كان) متصل بقوله : إذا كان بينها وبين مكة ثلاثة أيام وهو واضح ، وكذا قوله : وإن وجدت

(قوله فتعجز هى عن دفعها فى السفر ؛ وهذا المعنى معدوم فى الحضر لإمكان الاستغاثة) أقول : كيف تعجز عن الاستغاثة فى السفر والمفروض خروجها فى رفقة فليتأمل

لأن فى الخروج تفويت حقه . ولنا أن حق الزوج لايظهر فى حق الفرائض والحج منها . حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعها . ولوكان المحرم فاسقا قالوا : لايجب عليها لأن المقصود لايحصل به(ولها أن تخرج مع كل محرم إلا أن يكون مجوسيا) لأنه يعتقد إباحة مناكحتها، ولا عبرة بالصبى والمجنون لأنه لاتتأتى منهما الصيانة . والصبية التى بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لايسافر بها من غير محرم. ونفقة المحرم عليها لأنها تتوسل به إلى أداء الحج . واختلفوا فى أن المحرم شرط الوجوب أو شرط الأداء على حسب اختلافهم فى أمن الطريق

صحيح على شرط مسلم . وللطبرانى فى معجمه «ثلاثة أميال» فقيل له : إن الناس يقولون : ثلاثة أيام ، فقال : وهموا . قال المنذرى : ليس فى هذه تباين ، فإنه يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم قالها فى مواطن مختلفة بحسب الأسئلة . ويحتمل أن يكون ذلك كله تمثيلا لأقل الأعداد . واليوم الواحد أول العدد وأقله . والاثنان أول الكثير وأقله . والثلاث أول الجمع فكأنه أشار أن مثل هذا فى قلة الزمن لايحل لها السفر مع غير محرم فكيف بما زاد اهـ وحاصله أنه نبه بمنع الخروج أقل كل عدد على منع خروجها عن البلد مطلقا إلا بمحرم أو زوج . وقد صرح بالمنع مطلقا إن حمل السفر على اللغوى . فى الصحيحين عن أبى معبد عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا « لاتسافر المرأة إلا مع ذى محرم » والسفر لغة ينطلق على ما دون ذلك . وقد روى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم ، ثم إذا كان المذهب إباحة خروجها مادون الثلاثة بغير محرم فليس للزوج منعها إذا كان بينها وبين مكة أقل من ثلاثة أيام إذا لم تجد محرما (قوله لأن فى الخروج تفويت حقه) وحق العبد مقدم على ما عرف ، وصار كالحج الذى نذرته له منعها منه (ولنا أن حق الزوج لايظهر فى حق الفرائض) وإن امتدت (والحج منها) كالصوم ؛ وهذا لأن ملكه ملك ضعيف لاينتهض سببا فى ذلك بخلاف ملك العبد . وإنما لايظهر فى الحج المنذور لأن وجوبه بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب فى حقه فكان نفلا فى حقه . وإذا أحرمت نفلا بغير إذنه فله أن يحللها ، وهو بأن ينهاها ويصنع بها أدنى ما يحرم عليها كقص ظفرها ونحوه . ومجرد نهيها لايقع به التحليل كما لايقع بقوله : حللتك ، ولا يتأخر إلى ذبح الهدى بخلاف الإحصار . ولها أن تخرج مع كل محرم سواء كان بنسب أو رضاع أو صهرية مسلما أو كافرا أو عبدا إلا أن يعتقد حل مناكحتها كالمجوسى أو يكون فاسقا إذ لاتؤمن معه الفتنة أوصبيا (قوله واختلفوا الخ) ثمرته تظهر فى وجوب الوصية بالحج إذا مات مثلا قبل أمن الطريق . أو هى قبل وجود المحرم أو نفقته على القول باشتراطها . فمن قال : إن ذلك شرط الوجوب يقول : لايجب الإيصاء لأن الموت قبل الوجوب . ومن قال : بأنها شرط الأداء قال : يجب لأن الموت بعد الوجوب . وإنما عذرت فى التأخير وفى وجوب التزوج عليها بمن يحج بها إن لم تجد محرما . وأما وجوب نفقة المحرم وراحلته إذا أبى أن يحج إلا أن تقوم له بذلك وهو محمل الاختلاف فى وجوب نفقته عليها . قال الطحاوى : لاتجب . وهو قول أبى حفص البخارى مالم يحرج المحرم بنفقته . لأن الواجب عليها الحج لا إحجاج غيرها .

محرما (ولنا أن حق الزوج لايظهر فى حق الفرائض) ألا ترى أنه لايمنعها من صيام شهر رمضان والصلاة (والحج منها . حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعها) ولهذا كان له أن يحللها من ساعته . وقوله (وإن كان المحرم فاسقا) ظاهر

(قال المصنف : ولنا أن حق الزوج لايظهر فى حق الفرائض الخ) أقول : هذا الدليل إنما يصح إذا كان الوجوب على الفور ، ولعل هذا الخلاف بنائى لا ابتدائى .

(وإذا بلغ الصبي بعد ما أحرم أو عتق العبد فمضيا لم يجزهما عن حجة الإسلام) لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل فلا ينقلب لأداء الفرض (ولو جدد الصبي الإحرام قبل الوقوف ونوى حجة الإسلام جاز ، والعبد لو فعل ذلك لم يجز) لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم الأهلية . أما إحرام العبد لازم فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره والله أعلم .

وقال القدوري : تجب لأنها من مؤن حجها (قوله لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل فلا ينقلب لأداء الفرض) أورد عليه أن الإحرام شرط عندكم . أجيب بأنه شرط يشبه الركن من حيث إمكان اتصال الأداء فاعتبرنا شبه الركن فيما نحن فيه احتياطا في العبادة . وقال الشافعي : إذا بلغ قبل الوقوف أو عتق يقع عن الفرض . وأصل الخلاف في الصبي إذا بلغ بالسن في أثناء الصلاة يكون عن الفرض عنده ، وعندنا لا (قوله لأن إحرام الصبي غير لازم) لعدم أهلية اللزوم عليه . ولذا لو أحصر الصبي وتحلل لا دم عليه ولا قضاء ولا جزاء عليه لارتكاب المحظورات . وفي المبسوط : الصبي لو أحرم بنفسه وهو يعقل أو أحرم عنه أبوه صار محرما ، وينبغي أن يجرده ويلبسه إزارا ورداء . والكافر والمجنون كالصبي ، فلو حج كافر أو مجنون فأفاق أو أسلم فجدد الإحرام أجزأهما ؛ وقيل : هذا دليل أن الكافر إذا حج لا يحكم بإسلامه بخلاف الصلاة بجماعة . وفي الذخيرة في النوادر : البالغ إذا جن بعد الإحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الإحرام فإن فيه الكفارة . فرق بينه وبين الصبي .

(وإذا بلغ الصبي بعد ما أحرم أو عتق العبد) يعني بعد ما أحرم (فمضيا لم يجزهما عن حجة الإسلام . لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل) لعدم الخطاب وشرط الوجوب في حقهما (فلا ينقلب لأداء الفرض) واعترض بأن الإحرام شرط على ما نذكره كالطهارة . والشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا ؛ ألا ترى أن الصبي إذا توضأ ثم بلغ بالسن فصلى بتلك الطهارة جازت صلاته ، فما بال الحج لم يجز بذلك الإحرام . والجواب أن الإحرام عندنا إنما يكون بالنية على ما سيأتي ، وبها يصير شارعا في أفعال الحج ، فصار كصبي توضأ وشرع في الصلاة وبلغ بالسن فنوى أن تكون تلك الصلاة فرضا لا تنقلب إليها (ولو جدد الصبي الإحرام قبل الوقوف ونوى حجة الإسلام جاز والعبد لو فعل ذلك لم يجز لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم الأهلية) ولهذا لو تناول محظورا لم يلزمه شيء ، وإذا كان كذلك جاز الفسخ والشروع في غيره (وأما إحرام العبد فلازم)لكونه مخاطبا ولهذا لو أصاب صيدا كان عليه الصيام لأنه صار جانيا على إحرامه بقتل الصيد ، وهو ليس من أهل التكفير بالمال (فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره) وإنما طريق خروجه من ذلك الإحرام أداء الأفعال ، فسواء جدد التلبية أو لم يجددها ، وهو باق على ذلك الإحرام فلا يجزيه عن حجة الإسلام .

(فصل)

والمواقيت التي لايجوز أن يجاوزها الإنسان إلا محرما خمسة : لأهل المدينة ذو الحليفة ، ولأهل العراق ذات عرق ، ولأهل الشام الجحفة ، ولأهل نجد قرن ، ولأهل اليمن يلملم) هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لهؤلاء .

(فصل فى المواقيت)

جمع ميقات وهو الوقت المعين : استعير للمكان المعين كقلبه فى قوله تعالى ــ هنالك ابتلى المؤمنون ــ لزم شرعا تقديم الإحرام للآفاقى على وصوله إلى البيت تعظيما للبيت ، وإجلالا كما تراه فى الشاهد من ترجل الراكب القاصد إلى عظيم من الخلق إذا قرب من ساحته خضوعا له ، فكذا لزم القاصد إلى بيت الله تعالى أن يحرم قبل الحلول بحضرته إجلالا ، فإن فى الإحرام تشبها بالأموات ، وفى ضمن جعل نفسه كالميت سلب اختياره ، وإلقاء قياده متخليا عن نفسه فارغا عن اعتبارها شيئا من الأشياء فسبحان العزيز الحكيم (قوله ولأهل نجد قرن) بالسكون موضع ، وجعله فى الصحاح محركا ، وخطئ بأن المحرك اسم قبيلة إليها ينسب أويس القرنى (قوله هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم) أما توقيت ماسوى ذات عرق ، ففى الصحيحين من حديث ابن عباس رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ، ولأهل الشام الجحفة ، ولأهل نجد قرن المنازل ، ولأهل اليمن يلملم ، هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة ، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة » وروى « هن لهم » والمشهور الأول . ووجهه أنه على حذف المضاف التقدير هن لأهلهن . وأما توقيت ذات عرق ، ففى مسلم عن أبى الزبير عن جابر قال : سمعت أحسبه رفع الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « مهل أهل المدينة إلى أن قال : ومهل أهل العراق من ذات عرق » وفيه شك من الراوى فى رفعه هذه المرة ، ورواه مرة أخرى على ما أخرجه ابن ماجه عنه ولم يشك . ولفظه « ومهل أهل الشرق ذات عرق » إلا أن فيه إبراهيم بن يزيد الجوزى لايحتج بحديثه ، وأخرج أبو داود عن عائشة رضى الله عنها « أنه صلى الله عليه وسلم وقت لأهل العراق ذات عرق » وزاد فيه النسائى بقية . وفى سنده أفلح بن حميد كان أحمد بن حنبل ينكر عليه هذا الحديث . وأخرج عبد الرزاق عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما

(فصــل)

لما فرغ من ذكر من يجب عليه الحج وذكر شروط الوجوب ، وما يتبعها شرع فى بيان أول أمكنة يبتدأ فيها بأفعال الحج . وهى (المواقيت التى لايجوز أن يجاوزها الإنسان إلا محرما) والمواقيت جمع ميقات ، وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت فى قوله تعالى ــ هنالك الولاية ــ والمواقيت خمسة . كما ذكر فى الكتاب . وقوله (هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لهؤلاء) قيل عليه كيف كان التوقيت لأهل العراق والشام ولم يكونوا مسلمين ؟ وأجيب بأنه عليه الصلاة والسلام علم بطريق الوحى

(فصل والمواقيت)

(قوله شرع فى بيان أول أمكنة) أقول : زائد لاطائل تحته

وفائدة التأقيت المنع عن تأخير الإحرام عنها ، لأنه يجوز التقديم عليها بالاتفاق . ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة

« أن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل العراق ذات عرق » ولم يتابعه أصحاب مالك فرووه عنه ، ولم يذكروا فيه ميقات أهل العراق ، وكذلك رواه أيوب السختياني وابن عون وابن جريج وأسامة بن زيد وعبد العزيز ابن أبي داود عن نافع ، وكذا رواه سالم عن ابن عمر وابن دينار عن ابن عمر . وأخرج أبو داود عن محمد بن على ابن عبد الله بن عباس عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المشرق العقيق » قال البيهقى : تفرد به يزيد بن أبي زياد عن محمد بن على ، وقال ابن القطان : أخاف أن يكون منقطعا فإن محمدا إنما عهد يروى عن أبيه عن جده . وقال مسلم فى كتاب التمييز : لايعلم له سماع من جده ، ولا أنه لقيه ولم يذكر البخارى ولا ابن أبى حاتم أنه يروى عن جده ، وذكر أنه يروى عن أبيه . وأخرج البزار فى مسنده عن مسلم بن خالد الزنجى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما « وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المشرق ذات عرق » وقال الشافعى : أخبرنا سعيد بن سالم ، أخبرنى ابن جريج ، أخبرنى عطاء ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم » فذكره مرسلا وفيه « ولأهل المشرق ذات عرق » قال ابن جريج : فقلت لعطاء : إنهم يزعمون أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يوقت ذات عرق وأنه لم يكن أهل مشرق يومئذ فقال : كذلك سمعنا أنه عليه الصلاة والسلام وقت لأهل المشرق ذات عرق ، ومن طريق الشافعى رواه البيهقى فى المعرفة . وقال الشافعى رحمه الله ، ومن طريقه البيهقى أيضا : أخبرنا مسلم بن خالد الزنجى عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه قال « لم يوقت النبى صلى الله عليه وسلم ذات عرق ولم يكن أهل مشرق حينئذ فوقت الناس ذات عرق » قال الشافعى : ولا أحسبه إلا كما قال طاوس ، ويؤيده ما فى البخارى بسنده عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال « لما فتح هذان المصران أتوا عمر رضى الله عنه فقالوا : يا أمير المؤمنين إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لأهل نجد قرنا وهى جور[1] عن طريقنا ، وإنا إذا أردنا قرنا شق علينا قال : انظروا حذوها من طريقكم ، فحد لهم ذات عرق » قال الشيخ تقى الدين فى الإمام : المصران هما البصرة والكوفة وحذوهما مايقرب منها ، قال : وهذا يدل على أن ذات عرق مجتهد فيها لامنصوصة اهـ . والحق أنه يفيد أن عمر رضى الله عنه لم يبلغه توقيت النبى صلى الله عليه وسلم ذات عرق ، فإن كانت الأحاديث بتوقيته حسنة فقد وافق اجتهاده توقيته عليه الصلاة والسلام وإلا فهو اجتهادى (قوله وفائدة التأقيت المنع من التأخير لأنه يجوز التقديم بالإجماع) على ماسنذكره ، وقد يلزم عليه أن من أتى ميقاتا منها لقصد مكة وجب عليه الإحرام سواء كان يمر بعده على ميقات آخر أم لا ، لكن المسطور خلافه فى غير موضع ، وفى الكافى للحاكم الصدر الشهيد الذى هو عبارة عن جمع كلام محمد رحمه الله : ومن

إيمانهم فوقت لهم على ذلك . وقوله (وفائدة التأقيت) واضح . وقوله (على قصد دخول مكة) قيده بذلك لأنه لو لم يقصد ذلك ليس عليه أن يحرم . قال فى النهاية : اعلم أن البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة ، وحمى وهو الحرم ، وللحرم حرم ، وهو المواقيت حتى لايجوز لمن دونه أن يتجاوزه إلا بالإحرام تعظيما

---

(١) (قوله جور هكذا هو بالجيم والراء فى صحيح البخارى ، وكذلك ضبطه القسطلانى وفسره بالمائل ، ووقع فى النسخ التى بيدنا تحريف هذه اللفظة والصواب ما هنا فليعلم اهـ كتبه مصححه .

أولم يتصد عندنا لقوله الصلاة والسلام « لايجاوز أحد الميقات إلا محرما »

جاوز وقته غير محرم ثم أتى وقتا آخر . وأحرم منه أجزأه . ولو كان أحرم من وقته كان أحب إلىّ اه . ومن الفروع : المدنى إذا جاوز إلى الجحفة فأحرم عندها فلا بأس به . والأفضل أن يحرم من ذى الحليفة ، ومقتضى كون فائدة التوقيت المنع من التأخير أن لايجوز التأخير عن ذى الحليفة ، فإن مروره به سابق على مروره بالميقات الآخر ، ولذا روى عن أبى حنيفة رحمه الله أن عليه دما ، لكن الظاهر عنه هو الأول لما روى من تمام الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام « هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن » فمن جاوز إلى الميقات الثانى صار من أهله أى صار ميقاتا له . وروى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت إذا أرادت أن تحجّ أحرمت من ذى الحليفة ، وإذا أرادت أن تعتمر أحرمت من الجحفة ، ومعلوم أن لافرق فى الميقات بين الحج والعمرة ، فلو لم تكن الجحفة ميقاتا لهما لما أحرمت بالعمرة منها ، فبفعلها يعلم أن المنع من التأخير مقيد بالميقات الأخير ، ويحمل حديث « لايجاوز أحد الميقات إلا محرما » على أن المراد لايجاوز المواقيت . هذا ومن كان فى بحر أو بر لايمر بواحد من المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم إذا حاذى آخرها ، ويعرف بالاجتهاد فعليه أن يجتهد ، فإن لم يكن بحيث يحاذى فعلى مرحلتين من مكة (قوله أو لم يقصد) بأن قصد مجرد الرؤية والنزهة أو التجارة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لايجاوز أحد الميقات إلا محرما ») روى ابن أبى شيبة فى مصنفه : حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لايجاوز الوقت إلا بإحرام » وكذلك رواه الطبرانى . وروى الشافعى فى مسنده : أخبرنا ابن عيينة عن عمرو عن أبى الشعثاء أنه رأى ابن عباس رضى الله عنهما يردّ من جاوز الميقات غير محرم ، ورواه ابن أبى شيبة فى مصنفه : حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبى ثابت عن ابن عباس رضى الله عنهما فذكره . وروى إسحاق بن راهويه فى مسنده : أخبرنا فضيل بن عياض عن ليث بن أبى سليم عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة رجع إلى الوقت فأحرم ، وإن خشى إن رجع إلى الوقت فإنه يحرم ويهريق لذلك دما » فهذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف فى قوله ممن أراد الحج والعمرة إن ثبت أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام دون كلام الراوى . وما فى مسلم والنسائى « أنه عليه الصلاة والسلام دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام » كان مختصا بتلك

للبيت ، والأصل فيه أن كل من قصد مجاوزة ميقاتين لايجوز إلا بإحرام ، ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير إحرام . بيانه أن من أتى ميقاتا بنية الحج أو العمرة أو دخول مكة لحاجة لايجوز دخوله إلا بالإحرام ، لأنه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات أهل الآفاق ، وميقات أهل الحل . والحيلة لمن أراد من الآفاق دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بنى عامر أو غيره من الحلّ فلا يجب الإحرام ، لأنه قصد مجاوزة ميقات واحد . وقوله (عندنا) إشارة إلى خلاف الشافعى فإن عنده أن الإحرام يجب عند الميقات على من أراد دخول مكة للحج والعمرة ، فأما من أراد دخولها لقتال فليس عليه الإحرام قولا واحدا ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير إحرام ، وله فى الداخل للتجارة قولان . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام (لايجاوز أحد الميقات إلا محرما)

(قوله لأنه قصد مجاوزة ميقاتين الخ) أقول : ظاهر الحديث إطلاق النهى عن مجاوزة الميقات بغير إحرام من غير تقييد بقصد مجاوزة ميقاتين وقصد دخول مكة كما لايخفى .

ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما (ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته) لأنه يكثر دخوله مكة . وفى إيجاب الإحرام فى كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم . بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (فإن قدم الإحرام على هذه المواقيت جاز) لقوله تعالى ـ وأتموا الحج والعمرة لله ـ وإتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله ، كذا قاله علىّ وابن مسعود رضى الله عنهما . والأفضل التقديم عليها لأن إتمام الحج مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر ،

الساعة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام فى ذلك اليوم « مكة حرام لم تحلّ لأحد قبلى ولا لأحد بعدى ، وإنما حلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما » يعنى الدخول بغير إحرام لإجماع المسلمين على حل الدخول بعده للقتال (قوله ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة) يعنى وجوب الإحرام من الميقات المتقدم على البقعة لتعظيم البقعة على ما قدمنا فى أول الفصل (قوله ومن كان داخل الميقات الخ) المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت لكن الواقع أن لافرق بين كونه بعدها أو فيها نفسها فى نص الرواية . قال : ليس للرجل من أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة أن يقرن ولا يتمتع ، وهو بمنزلة أهل مكة . ألا ترى أن له أن يدخل مكة بغير إحرام . كذا فى كلام محمد ، وصرح بأن ذلك عند عدم قصد النسك . أما إذا قصدوه وجب عليهم الإحرام قبل دخولهم أرض الحرم فميقاتهم كل الحل إلى الحرم . فهم فى سعة من دارهم إلى الحرم وما عجلوه من دارهم فهو أفضل . وقال محمد : بلغنا عن عمر رضى الله عنه أنه خرج من مكة إلى قديد ثم رجع إلى مكة . قال : وكذا المكى إذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم يجاوزه ، يعنى له أن يدخل مكة راجعا بغير إحرام . فإن جاوز الوقت لم يكن له أن يدخل مكة إلا بإحرام (قوله كذا قاله علىّ وابن مسعود) روى الحاكم فى التفسير من المستدرك عن عبد الله بن سلمة المرادى قال : سئل على رضى الله عنه عن قوله عز وجل ـ وأتموا الحج والعمرة لله ـ فقال : أن تحرم من دويرة أهلك . وقال : صحيح على شرط الشيخين اهـ . وقد روى من حديث أبى هريرة مرفوعا ونظر فيه . وحديث ابن مسعود ذكره المصنف وغيره . والله أعلم به . ثم هذا خلاف ما تقدم من كون المراد إيجاب الإتمام على من شرع فى بحث الفور والتراخى أول كتاب الحج (قوله والأفضل التقديم عليها) أى على المواقيت ، بخلاف تقديم

(ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة) لا لأنه شرط للحج بدليل أن من كان داخل الميقات يحرم من دويرة أهله ، وتعظيمها لم يختلف بالنسبة إلى الحاج وغيره (فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما) وما رواه الشافعى فمن خصوصياته عليه الصلاة والسلام . كما قال فى خطبته يوم الفتح مكة « إن مكة حرام حرّمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض ، وإنها لم تحل لأحدٍ قبلى . ولا تحل لأحد بعدى ، وإنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة » وقوله (ومن كان داخل الميقات) ظاهر ، والأصل أنه صلى الله عليه وسلم رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام . وكذلك قوله (فإن قدم الإحرام) ظاهر . قيل : إنما صغر الدويرة تعظيما للكعبة (كذا قاله علىّ وابن مسعود) يعنى أن إتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله ، وروى عن ابن عباس مثله ، وقيل إتمامهما أن يفرد لكل واحد منهما سفرا كما قال محمد حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل ((والأفضل التقديم عليها لأن الإتمام مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر)

(قوله ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة ، إلى قوله : وما رواه) أقول : فيه بحث

وعن أبى حنيفة رحمه الله إنما يكون أفضل إذا كان يملك نفسه أن لايقع فى محظور (ومن كان داخل الميقات فوقته الحل) معناه الحل الذى بين المواقيت وبين الحرم لأنه يجوز إحرامه من دويرة أهله، وما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد (ومن كان بمكة فوقته فى الحج الحرم وفى العمرة الحل) لأن النبى عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه رضى الله عنهم أن يحرموا بالحج من جوف مكة ، وأمر أخا عائشة رضى الله عنهما أن يعمرها من التنعيم وهو فى الحل ، ولأن أداء الحج فى عرفة وهى فى الحل فيكون الإحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر . وأداء العمرة فى الحرم فيكون الإحرام من الحل لهذا . إلا أن التنعيم أفضل لورود الأثر به ، والله أعلم بالصواب .

الإحرام على أشهر الحج أجمعوا أنه مكروه . كذا فى الينابيع وغيره . فيجب حمل الأفضلية من دويرة أهله على ما إذا كان من داره إلى مكة دون أشهر الحج ، كما قيد به قاضيخان . وإنما كان التقديم على المواقيت أفضل لأنه أكثر تعظيما وأوفر مشقة ، والأجر على قدر المشقة ، ولذا كانوا يستحبون الإحرام بهما من الأماكن القاصية . وروى عن ابن عمر أنه أحرم من بيت المقدس ، وعمران بن حصين من البصرة ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه أحرم من الشام ، وابن مسعود من القادسية . وقال عليه الصلاة والسلام « من أهلّ من المسجد الأقصى بعمرة أو حجة غفر له ماتقدم من ذنبه » ورواه أحمد وأبو داود بنحوه . ثم هذه الأفضلية مقيدة بما إذا كان يملك نفسه . روى ذلك عن أبى حنيفة رحمه الله كما ذكره المصنف رحمه الله . ثم إذا انتفت الأفضلية لعدم ملكه نفسه هل يكون الثابت الإباحة أو الكراهة ؟ روى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه مكروه . فالحاصل تقيد الأفضلية فى المكان بملك نفسه . والمشهور فى الكراهة فى الزمان عدم تقيدها بخوف مواقعة المحظورات . فعلى هذا التقدير المناسب التعليل للكراهة قبل أشهر الحج بكون الإحرام قبل وقت الحج وهو أشهر الحج كما علل به الفقيه أبو عبد الله . وقيل فى الزمان أيضا التفصيل إن أمن على نفسه لايكره قبل أشهر الحج وإلا كره ، ولا أعلمه مرويا عن المتقدمين . فالأولى ما روى عن أئمتنا المتقدمين من إطلاق الكراهة وتعليلها إنما يكون بما ذكرناه من كونه قبل أشهر الحج وكأنه أشكل على من خالف إطلاقهم التعليل بذلك ففصلوا . والحق هو الإطلاق والتعليل بذلك بناء على شبه الإحرام بالركن . وإن كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطا . ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج ، فإذا كان شبيها به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم الصحة ، فهذا هو حقيقة الوجه ولشبه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الإحرام ليقضى به من قابل (قوله ومن كان داخل المواقيت) أو فى نفس المواقيت (فوقته الحل) معلوم إذا كان داخل المواقيت الذى هو الحل . أما إذا كان ساكنا فى ارض الحرم فميقاته كميقات أهل مكة وهو الحرم فى الحج والحل فى العمرة (قوله لأن النبى عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه) روى مسلم عن جابر رضى الله

وقال الشافعى : الإحرام من الميقات أفضل لأن الإحرام عنده من الأداء . وقوله (وعن أبى حنيفة) ظاهر . وقوله (ومن كان داخل الميقات فوقته) أى موضع إحرامه الحلّ الذى بين الميقات وبين الحرم) لا الحل الذى هو خارج الميقات (لأنه يجوز إحرامه من دويرة أهله) لما تلونا ، فلو كان المراد بالحل ما هو خارج الميقات لما جاز أن يحرم من دويرة أهله ، وحيث جاز له ذلك جاز أن يحرم من أىّ موضع شاء من الحل لأن ما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد . وقوله (ومن كان بمكة) ظاهر . وقوله (لورود الأثر به) أراد به قوله : وأمر أخا عائشة أن يعمرها من التنعيم .

(قوله وقال الشافعى : الإحرام من الميقات أفضل لأن الإحرام عنده من الأداء) أقول : فينبغى أن لايجوز التقديم عنده لأنه يكون كتقديم التحريمة على الوقت فليتأمل .

(باب الإحرام)

(وإذا أراد الإحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل) لما روى أنه عليه الصلاة والسلام « اغتسل لإحرامه »

عنه قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى . قال : فأهللنا من الأبطح » وفي الصحيحين من قول عائشة رضي الله عنها « يارسول الله تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج ؟ فأمر عبد الرحمن ابن أبي بكر أن يخرج معها إلى التنعيم فاعتمرت بعد الحج » .

(باب الإحرام)

حقيقته الدخول في الحرمة . والمراد الدخول في حرمات مخصوصة : أي التزامها . والتزامها شرط الحج شرعا غير أنه لايتحقق ثبوته شرعا إلا بالنية مع الذكر أو الخصوصية على ما سيأتي . وإذا تم الإحرام لايخرج عنه إلا بعمل النسك الذي أحرم به . وإن أفسده إلا في الفوات فبعمل العمرة وإلا الإحصار فبذبح الهدى . ثم لابد من القضاء مطلقا وإن كان مظنونا . فلو أحرم بالحج على ظن أن عليه الحج ثم ظهر له أن لاحج عليه يمضى فيه وليس له أن يبطله . فإن أبطله فعليه قضاؤه . لأنه لم يشرع فسخ الإحرام أبدا إلا بالدم والقضاء . وذلك يدل على لزوم المضي مطلقا . بخلاف المظنون في الصلاة على ماسلف (قوله لما روى الخ) أخرج الترمذي عن خارجة ابن زيد بن ثابت عن أبيه زيد بن ثابت « أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد لإهلاله واغتسل » وقال : حديث حسن غريب . قال ابن القطان : إنما حسنه ولم يصححه للاختلاف في عبد الرحمن بن أبي الزناد . والراوى عنه عبد الله بن يعقوب المدني أجهدت نفسي في معرفته فلم أجد أحدا ذكره اهـ لكن تحسين الترمذي للحديث فرع معرفته حاله وعينه . وأخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لبس ثيابه ، فلما أتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره . فلما استوى به أحرم بالحج » وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه . يعقوب بن عطاء ممن جمع أئمة الإسلام حديثه . وأخرج أيضا عن ابن عمر رضي الله عنهما قال « من السنة أن يغتسل إذا أراد أن يحرم » وصححه على شرطهما وأخرجه ابن أبي شيبة والبزار . وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع عند الجمهور . وينبغي أن يجامع زوجته إن كان مسافرا بها أو كان يحرم من داره لأنه يحصل به ارتفاق له أولها فيما بعد ذلك . وقد أسند أبو حنيفة رحمه الله عن إبراهيم بن المنتشر عن أبيه عن عائشة رضي الله

(باب الإحرام)

لما فرغ من ذكر المواقيت . ذكر كيفية الإحرام الذي يفعل في تلك المواقيت . والإحرام لغة مصدر أحرم إذا دخل في الحرم كأشتى إذا دخل في الشتاء . وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لأداء هذه العبادة ، فإن من العبادات مالها تحريم وتحليل كالصلاة والحج . ومنها ماليس له ذلك كالصوم والزكاة (وإذا أراد الإحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل لما روى « أنه عليه الصلا والسلام اغتسل لإحرامه ») وقوله (إلا أنه) استثناء من قوله والغسل أفضل . وكأنه يدفع مايتوهم أن الغسل إذا كان أفضل ، وجب أن لايقوم غير مقامه فقال

(باب الإحرام)

(قوله وقوله إلا أنه استثناء من قوله والغسل أفضل) أقول : فيه بحث ، بل هو استثناء منقطع من قوله لما روى الخ .

إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض . وإن لم يقع فرضا عنها فيقوم الوضوء مقامه كما فى الجمعة . لكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة فيه أتم . ولأنه عليه الصلاة والسلام اختاره . قال (ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين إزارا ورداء) لأنه عليه الصلاة والسلام ائتزر وارتدى عند إحرامه . ولأنه ممنوع عن لبس المخيط ولابد من ستر العورة ودفع الحرّ والبرد . وذلك فيما عيناه . والجديد أفضل لأنه أقرب إلى الطهارة . قال (ومس طيبا إن كان له) وعن محمد رحمه الله : أنه يكره إذا تطيب بما تبقى عينه بعد الإحرام . وهو قول مالك والشافعى رحمهما الله . لأنه منتفع بالطيب بعد الإحرام .

عنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يطوف فى نسائه ثم يصبح محرما » ورواه مرة «طيبت فطاف ثم أصبح» بصيغة الماضى (قوله إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض) قد تقدم فى حديث جابر الطويل « فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبى بكر رضى الله عنهما فأرسلت إلى النبى صلى الله عليه وسلم كيف أصنع ؟ فقال : اغتسلى واستثفرى بثوب وأحرمى » ونحوه عن عائشة رضى الله عنها فى صحيح مسلم ولفظها « نفست أسماء بنت عميس بمحمد بن أبى بكر رضى الله عنهما بالشجرة » وهو شاهد لمطلوبية الغسل للحائض بالدلالة إذ لافرق بين الحائض والنفساء أو النفاس أقوى من الحيض لامتداده وكثرة دمه . ففى الحيض أولى . وفى أبى داود والترمذى أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضى المناسك كلها غير أن لاتطوف بالبيت » وإذا كان للنظافة وإزالة الرائحة لايعتبر التيمم بدله عند العجز عن الماء ويؤمر به الصبى . ويستحب كمال التنظيف فى الإحرام من قص الأظفار ونتف الإبطين وحلق العانة وجماع أهله كما تقدم (قوله ولبس ثوبين الخ) هذا هو السنة . والثوب الواحد الساتر جائز (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام ائتزر) فى صحيح البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما « انطلق النبى صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ماترجل وادّهن ولبس إزاره ورداءه هو وأصحابه فلم ينه عن شىء من الأردية والأزر تلبس إلا المزعفرة التى تردع على الجلد فأصبح بذى الحليفة راكب راحلته حتى استوت على البيداء أهلّ هو وأصحابه » الحديث . وائتزر بهمزتين أولاهما همزة وصل ووضع تاء مشددة مكان الثانية خطأ (قوله وهو قول مالك والشافعى) وكذا قول زفر (قوله ووجه المشهور)

(إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وإن لم يقع فرضا عنها) روى « أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إن أسماء قد نفست فقال : مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج » ومعلوم أن الاغتسال الواجب لايتأدى مع وجود الحيض فكان لمعنى النظافة . وكل غسل كان لمعنى النظافة يقوم الوضوء مقامه (كما فى الجمعة) والعيدين (لكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة فيه أتم . ولأنه عليه الصلاة والسلام اختاره) أى آثره على الوضوء وضعف تركيبه لايخفى على المتأمل (ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين إزارا ورداء) وفى ذكر الجديد نفى لقول من يقول بكراهة لبس الجديد عند الإحرام ، والإزار من الحقو إلى الحصر ، والرداء من الكتف (لأنه صلى الله عليه وسلم ائتزر وارتدى) أى لبس الإزار والرداء . ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الأيسر ويبقى كتفه الأيمن مكشوفا ولا يزرّه ولا يعقده ولا يخلله ، فإن فعل ذلك كره ولا شىء عليه . وقوله (ولأنه ممنوع) ظاهر . وقوله (لأنه أقرب إلى الطهارة) لأنه لم تصبه النجاسة ظاهر (ومس طيبا إن وجد) أىّ طيب كان فى ظاهر الرواية (و) روى المعلى (عن محمد أنه يكره إذا تطيب بما تبقى عينه بعد الإحرام) كالمسك والغالية قال محمد : كنت لا أرى بأسا بذلك حتى رأيت قوما أحضروا طيبا كثيرا ورأيت أمرا شنيعا فكرهته (وهو قول مالك والشافعى لأنه منتفع بالطيب بعد الإحرام) قيل : لأنه إذا عرق ينتقل إلى موضع آخر من بدنه فيكون

ووجه المشهور حديث عائشة رضى الله عنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله علية وسلم لإحرامه قبل أن يحرم »

فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم » وفى لفظ لهما « كأنى أنظر إلى وبيص الطيب فى مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم.» وفى لفظ لمسلم « كأنى أنظر إلى وبيص المسك فى مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبى » وفى لفظ لهما قالت « كان عليه الصلاة والسلام إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما يجد . ثم أرى وبيص الطيب فى رأسه ولحيته بعد ذلك » وللآخرين ما أخرج البخارى ومسلم عن يعلى بن أمية قال « أتى النبى صلى الله عليه وسلم رجل متضمخ بطيب وعليه جبة فقال : يارسول الله كيف ترى فى رجل أحرم بعمرة فى جبة بعد ماتضمخ بطيب ؟ فقال له عليه الصلاة والسلام : أما الطيب الذى بك فاغسله ثلاث مرات . وأما الجبة فانزعها ثم اصنع فى عمرتك ماتصنع فى حجك » وعن هذا قال بعضهم : إن حل الطيب كان خاصا به عليه الصلاة والسلام لأنه فعله ومنع غيره . ودفع بأن قوله للرجل ذلك يحتمل كونه لحرمة التطيب . ويحتمل كونه لخصوص ذلك الطيب . بأن كان فيه خلوق ، فلا يفيد منعه الخصوصية . فنظرنا فإذا فى صحيح مسلم فى الحديث المذكور « وهو مصفر لحيته ورأسه » وقد نهى عن التزعفر لما فى الصحيحين عن أنس رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن التزعفر » وفى لفظ لمسلم « نهى أن يتزعفر الرجل » وهو مقدم على ما فى أبى داود « أنه عليه الصلاة والسلام كان يلبس النعال السبتية ويصفر لحيته بالورس والزعفران » وإن كان ابن القطان صححه . لأن ما فى الصحيحين أقوى خصوصا ، وهو مانع فيقدم على المبيح . وحينئذ فالمنع من خصوص الطيب الذى به فى قوله « أما الطيب الذى بك » إذا ثبت أنه نهى عنه مطلقا لايقتضى المنع عن كل طيب . وقد جاء مصرحا فى الحديث فى مسند أحمد « قال له : اخلع عنك هذه الجبة واغسل عنك هذا الزعفران » ومما يدل على عدم الخصوصية ما فى أبى داود عن عائشة رضى الله عنها « كنا نخرج مع النبىّ صلى الله عليه وسلم إلى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الإحرام . فإذا عرقت إحدانا سال على وجهها فيراه النبى صلى الله عليه وسلم فلا ينهانا » وعن الشافعى أن حديث الأعرابى منسوخ ، لأنه كان فى عام الجعرانة وهو سنة ثمان ، وحديث عائشة رضى الله عنها فى حجة الوداع سنة عشر . ورئى ابن عباس رضى الله عنهما محرما وعلى رأسه مثل الرب [1] من الغالية . وقال مسلم بن صبيح : رأيت ابن الزبير محرما وفى رأسه ولحيته من الطيب مالو كان لرجل أعدّ منه رأس مال . قال المنذرى : وعليه أكثر الصحابة رضى الله عنهم . قال الحازمى : وما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر : أن عمر رضى الله عنه وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم . فقال له عمر : ارجع فاغسله ، فإن عمر رضى الله عنه لم يبلغه حديث عائشة رضى الله عنها وإلا لرجع إليه ، وإذا

ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الإحرام فى الموضع الثانى ، يؤيده ما روى أنه عليه الصلاة والسلام « رأى أعرابيا عليه خلوق فقال : اغسل عنك هذا الخلوق » (ووجه المشهور حديث عائشة قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم ») وفيه نظر ، لجواز أن يكون ذلك الطيب مما لايبقى أثره بعد الإحرام والمكروه ذلك . والجواب : أن من جملة حديث عائشة « ولقد رأيت وبيص الطيب فى مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) (قوله الرب) هو بالراء المضمومة والموحدة ، قال ابن الأثير فى النهاية : هو ما يطبخ من التمر وهو الدبس أيضا اه كتبه مصححه .

والممنوع عنه التطيب بعد الإحرام، والباقى كالتابع له لاتصاله به، بخلاف الثوب لأنه مباين عنه. قال (وصلى ركعتين) لما روى جابر رضى الله تعالى عنه «أن النبى عليه الصلاة والسلام صلى بذى الحليفة ركعتين عند إحرامه» قال (وقال: اللهم إنى أريد الحج فيسره لى وتقبله منى) لأن أداءها فى أزمنة متفرقة وأماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسأل التيسير. وفى الصلاة لم يذكر مثل هذا الدعاء لأن مدتها يسيرة وأداءها عادة متيسر. قال (ثم يلبى عقيب صلاته)

لم يبلغه فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ثبوتها أحق أن تتبع. وحديث معاوية هذا أخرجه البزار وزاد فيه فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «الحاج الشعث التفل» وللاختلاف استحبوا أن يذيب جرم المسك إذا تطيب به بماء ورد ونحوه (قوله والممنوع منه التطيب) لأنه فعل المكلف والأحكام إنما تتعلق به ولم يتطيب بعد الإحرام لكن هم يقولون هذا الممنوع منه بعد الإحرام. وهناك منع آخر قبله عن التطيب بما يبقى عينه. وحاصل الجواب: منع ثبوت هذا المنع، فإن قسم على الثوب فهو فى مقابلة النص لما ذكرنا من وروده به فى البدن ولم يرد فى الثوب فعقلنا أنه اعتبر فى البدن تابعا، والمتصل فى الثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعا. وهذا لأن المقصود من استنان الطيب عند الإحرام حصول الارتفاق به حالة المنع منه على مثال السحور للصوم إلا أن هذا القدر يحصل بما فى البدن، فيغنى عن تجويزه فى الثوب إذ لم يقصد كمال الارتفاق فى حالة الإحرام لأن الحاج الشعث التفل وقد قيل: يجوز فى الثوب أيضا على قولهما (قوله لما روى جابر المعروف عن جابر رضى الله عنه فى حديثه الطويل «أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى مسجد ذى الحليفة» ولم يذكر عددا. لكن فى مسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما «كان عليه الصلاة والسلام يركع بذى الحليفة ركعتين» وأخرج أبو داود عن ابن إسحاق عن ابن عباس رضى الله عنهما قال «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا. فلما صلى فى مسجده بذى الحليفة ركعتين أوجب فى مجلسه» ورواه الحاكم وصححه ولا يصليهما فى الوقت المكروه. وتجزى المكتوبة عنهما كتحية المسجد. وعن أنس

بعد الإحرام» ولما كان ذلك معلوما من حديث عائشة رضى الله عنها اقتصر عن ذكره (ولأن الممنوع عن المحرم التطيب والباقى كالتابع له لاتصاله ببدنه) ولا حكم للتبع فيكون بمنزلة العدم (بخلاف الثوب المخيط) إذا لبس قبل الإحرام، وبقى على ذلك بعده فإنه يكون ممنوعا، ويكون كاللابس ابتداء حتى يلزمه الجزاء (لأنه مباين عنه) فلا يكون تابعا. وعن هذا إذا حلف لا يتطيب فدام على طيب كان بجسده لا يحنث. وإن حلف لا يلبس هذا الثوب فدام على لبسه حنث. وحديث الأعرابى محمود على أنه كان على ثوبه لا على بدنه. قال (وصلى ركعتين) أى إذا أراد الإحرام صلى ركعتين (لما روى جابر رضى الله عنه «أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بذى الحليفة ركعتين عند إحرامه» وروى عمر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «أتانى آت من ربى وأنا بالعقيق فقال: صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل: لبيك بحجة وعمرة معا» ويقرأ فيهما ماشاء وإن قرأ فى الأولى بفاتحة الكتاب. وقل يا أيها الكافرون. وفى الثانية بفاتحة الكتاب، وقل هو الله أحد تبركا بفعله عليه الصلاة والسلام فهو أفضل» (قال) يعنى محمدا (وقال) يعنى الذى يريد الحج (اللهم إنى أريد الحج فيسره لى وتقبله منى) قال فى النهاية: وفى بعض النسخ لم يذكر قال الأول، وألحقه بحديث جابر: أى صلى النبى صلى الله عليه وسلم بذى الحليفة، وقال: أى النبى صلى الله عليه وسلم، والصحيح هو الأول، لأنه هو المثبت فى الكتب المتقنة عن الأساتذة. وقوله (لأن أداها) أى أداء هذه العبادة تعليل لسؤال التيسير. وقوله (ثم يلبى) يريد من أراد الحج (عقيب صلاته) اختلف الرواة فى وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال ابن عباس: «لبى

لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام لبى فى دبر صلاته . وإن لبى بعد ما استوت به راحلته جاز ، ولكن الأول أفضل لما روينا

رضى الله عنه : «أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر ثم ركب على راحلته» (قوله والأول أفضل) أى التلبية دبر الصلاة (لما روينا) من أنه عليه الصلاة والسلام «لبى فى دبر صلاته» اعلم أنه اختلفت الروايات فى إهلاله عليه الصلاة والسلام . وروايات أنه عليه الصلاة والسلام لبى بعد ما استوت به راحلته أكثر وأصح . فى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما «أنه عليه الصلاة والسلام أهلّ حين استوت به راحلته قائمة» وفى لفظ لمسلم «كان عليه الصلاة والسلام إذا وضع رجله فى الغرز وانبعثت به راحلته قائمة أهلّ من ذى الحليفة» وفى لفظ لمسلم أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما «لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يهلّ حتى تنبعث به راحلته» مختصرا . وأخرج البخارى عن أنس رضى الله عنه «صلى النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة أربعا وبذى الحليفة ركعتين ثم بات حتى أصبح فلما ركب راحلته واستوت به أهلّ» وكذا هو ظاهر حديث جابر الطويل المتقدم . وأخرجه البخارى أيضا فى حديث آخر ، وأخرج مسلم عن ابن عباس وفيه «ثم ركب راحلته ، فلما استوت على البيداء أهلّ بالحج» فهذه تفيد ماسمعت . وأخرج الترمذى والنسائى عن عبد السلام بن حرب حدثنا خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما «أن النبى صلى الله عليه وسلم أهلّ فى دبر الصلاة» وقال : حديث حسن غريب لايعرف أحد رواه غير عبد السلام بن حرب . قال فى الإمام : وعبد السلام بن حرب أخرج له الشيخان وخصيف . قال ابن حبان فى كتاب الضعفاء : كان فقيها صالحا إلا أنه كان يخطئ كثيرا ، والإنصاف فيه قبول ما وافق فيه الأثبات ، وترك مالم يتابع عليه ، وأنا أستخير الله فى إدخاله فى الثقات ، ولذلك احتج به جماعة من أئمتنا وتركه آخرون . وحاصل هذا الكلام أن الحديث حسن ، فإن أمكن الجمع جمع وإلا ترجح ماقبله ، وقد أمكن بل وقع فيما أخرجه أبو داود عن ابن إسحاق عن خصيف عن سعيد بن جبير قال «قلت لابن عباس رضى الله عنهما : عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى إهلاله حين أوجب ، فقال إنى لأعلم الناس بذلك إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة ، فمن هناك اختلفوا . خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى فى مسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجب فى مجلسه فأهلّ بالحج حين فرغ من ركعتيه ، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه ثم ركب ، فلما استقلت به ناقته أهلّ وأدرك ذلك أقوام وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالا فسمعناه حين استقلت به ناقته ، ثم مضى عليه الصلاة والسلام فلما علا على شرف البيداء أهلّ وأدرك ذلك أقوام فقالوا : إنما أهلّ حين علا على شرف البيداء ، وايم الله لقد أوجب فى مصلاه وأهلّ

دبر صلاته» وقال ابن عمر «لبى حين استوى على راحلته» وذكر جابر «أنه لبى حين علا البيداء» وابن عمر رضى الله عنهما ردّ هذا ، فقال : يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم «وإنما لبى حين استوى على راحلته» وروى عن سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس رضى الله عنهما كيف اختلف الناس فى وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وماحج إلا مرة واحدة ، فقال «لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دبر صلاته» فسمع ذلك قوم من أصحابه فنقلوا ذلك ، وكان القوم يأتونه أرسالا فلبى حين استوت به راحلته فسمع قوم فظنوها أول تلبيته فنقلوا ذلك ، ثم لبى حين علا البيداء ، فسمعه قوم آخرون فظنوها أوّل تلبيته فنقلوا ذلك وايم الله ما أوجبها إلا فى مصلاه» فقلنا : بأن الإتيان بقول ابن عباس أفضل لأنه أكد روايته باليمين ، والإتيان

(فإن كان مفردا بالحج ينوى بتلبيته الحج) لأنه عبادة والأعمال بالنيات (والتلبية أن يقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لاشريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لاشريك لك) وقوله إن الحمد بكسر الألف لابفتحها ليكون ابتداء لابناء

حين استقلت به ناقته . وأهل حين علا على شرف البيداء » ورواه الحاكم وقال : صحيح على شرط مسلم اهـ . وأنت علمت ما فى ابن إسحاق فى أوائل الكتاب . وصححنا توثيقه . وما فى خصيف آنفا. وإنما جعله الحاكم على شرط مسلم لما عرف من أن مسلما قد يخرّج عمن لم يسلم من غوائل الجرح . والحق أن الحديث حسن فيجب اعتباره وبه يقع الجمع ويزول الإشكال (قوله فإن كان مفردا نوى بتلبيته الحج) أى إن كان مفردا بالحج نواه . لأن النية شرط العبادات . وإن ذكر بلسانه وقال: نويت الحج وأحرمت به لله تعالى لبيك الخ فحسن ليجتمع القلب واللسان . وعلى قياس ماقدمناه فى شروط الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته . فإن اجتمعت فلا . ولم نعلم الرواة لنسكه عليه الصلاة والسلام فصلا فصلا قط روى واحد منهم أنه سمعه عليه الصلاة والسلام يقول : نويت العمرة ولا الحج (قوله بكسر الهمزة لا بفتحها) يعنى فى الوجه الأوجه . وأما فى الجواز فيجوز والكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات ، والفتح على أنه تعليل للتلبية أى لبيك لأن الحمد والنعمة لك والملك . ولا يخفى أن تعليق الإجابة التى لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة . هذا وإن كان استئناف الثناء لايتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستأنفا كما فى قولك علم ابنك العلم إن العلم نافعه : قال الله تعالى ـ وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم ـ وهذا مقرر فى مسالك العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الأول لأولويته بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل . وقول المصنف : إنه صفة الأولى يريد متعلقا به . والكلام فى مواضع . الأول : لفظ لبيك ومعناها لفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير كقوله تعالى ـ ثم ارجع البصر كرتين ـ أى كرات كثيرة وهو ملزوم النصب كما ترى والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبتك إجابة بعد إجابة إلى مالانهاية له، وكأنه من ألبّ بالمكان إذا أقام به ، ويعرف بهذا معناها فتكون مصدرا محذوف الزوائد ، والقياسى منه إلباب ومفرد لبيك لب . وقد حكى سيبويه عن بعض العرب لبّ على أنه مفرد لبيك .

بقول ابن عمر جائز . وقوله (وإن كان مفردا بالحج) ظاهر . وقوله (والتلبية أن يقول لبيك اللهم لبيك) وهو من المصادر التى يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى . واختلفوا فى معناه فقيل: مشتق من ألبّ الرجل إذا أقام فى مكان ، فمعنى لبيك أقيم على طاعتك إقامة بعد إقامة لأن التلبية ههنا للتكرير ، والتكرير يراد للتكثير . وقيل : مشتق من قولهم : امرأة لبة أى محبة لزوجها فمعناه محبتى لك يارب . وقيل : من قولهم دارى تلب دارك أى تواجهها فمعناه اتجاهى إليك مرة بعد أخرى والأول أنسب . وقوله (إن الحمد بكسر الألف لا بفتحها) هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود فى صفة تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقوله (ليكون ابتداء) أى غير متعلق بما قبله

(قوله وهو من المصادر التى يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى) أقول : الأظهر أن يقال : يجب حذف فعلها للمبالغة ، وإلا فبدونها لايجب حذف فعلها كقولك ضربت ضربتين . وفى شرح الرضى : ليس وقوعه مثنى من الضوابط التى يعرف بها وجوب حذف فعله سواء كان المراد بالتثنية التكرير كقوله تعالى ـ فارجع البصر كرتين ـ أى رجعا كثيرا مكررا ، أو كان لغير التكرير نحو ضربت ضربين : أى مختلفين ، بل الضابط لوجوب الحذف فى هذا وأمثاله إضافته إلى الفاعل أو المفعول . ثم قال العلامة الرضى : لالبيان النوع احترازا عن قوله تعالى ـ

إذ الفتحة صفة الأولى ، وهو إجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه على ماهو المعروف فى القصة (ولا ينبغى أن يخلّ بشىء من هذه الكلمات)

غير أنه مبنى على الكسر لعدم تمكنه هذا هو المشهور فيها . وقيل : ليس هنا إضافة والكاف حرف خطاب ، وإنما حذفت النون لشبه الإضافة . وقيل : مضاف إلا أنه اسم مفرد وأصله لبى قلبت ألفه ياء للإضافة إلى الضمير كألف عليك الذى هو اسم فعل ، وألف لدى فردّه سيبويه . بقول الشاعر :

دعوت لما نابنى مسورا فلبى فلبى يدى مسور

حيث ثبتت الياء مع كون الإضافة إلى ظاهر . الثانى : أنها إجابة فقيل لدعاء الخليل على ما أخرج الحاكم عن جرير عن قابوس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال «لما فرغ إبراهيم عليه الصلاة والسلام من بناء البيت قال : رب قد فرغت . فقال : أذن فى الناس بالحج . قال : رب وما يبلغ صوتى ؟ قال : أذن وعلىّ البلاغ . قال : رب كيف أقول ؟ قال : قل : يا أيها الناس كتب عليكم الحج ، حج البيت العتيق . فسمعه من بين السماء والأرض ألا ترى أنهم يجيئون من أقصى الأرض يلبون » وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه . وأخرجه من طريق آخر .

(لا بناء إذ الفتحة صفة الأولى) قيل : مراده الحقيقة وهى المعنى القائم بالذات لا الصفة النحوية ، وتقديره : ألبى إن الحمد والنعمة لك ، أى وأنا موصوف بهذا القول . وقيل : المراد به التعليل لأنه يكون بتقدير اللام أى لبى لأن الحمد ، وفيه بعد . وقيل : مراده أنه صفة التلبية أى ألبى تلبية هى أن الحمد لك ، وعلى هذا قيل : من كسر الهمزة فقد عم ومن فتحها فقد خص . وقوله (وهو) أى ذكر التلبية (إجابة لدعوة الخليل عليه الصلاة والسلام على ماهو المعروف فى القصة) وهى ماروى « أن الخليل عليه الصلاة والسلام لما فرغ من بناء البيت أمر بأن يدعو الناس إلى الحج ، فصعد أباقبيس وقال : ألا إن الله تعالى قد أمر ببناء بيت له وقد بنى ، ألافحجوه فبلغ الله صوته الناس فى أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم فمنهم من أجاب مرة ومرتين وأكثر من ذلك على حسب جوابهم يحجون» ويؤيد هذا قوله تعالى ـ وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا ـ فالتلبية إجابة لدعوة الخليل عليه الصلاة والسلام ولا فرق فى ظاهر الرواية بين هذا اللفظ وغيره من الثناء والتسبيح والعربى والفارسى . أما على قول أبى حنيفة فظاهر لتجويزه ذلك فى تكبيرة الافتتاح . وفرق محمد بينهما بأن غير الذكر ههنا وهو تقليد الهدى قام مقامه

ـ مكروا مكرهم ـ وسعى لها سعيها ـ اهـ كلام الرضى فى شرح الكافية (قوله إذ الفتحة صفة الأولى) أقول : أى المفتوح أو ذو الفتحة ، والمراد هو ماق حيزه (قوله وتقديره ألبى أن الحمد والنعمة لك) أقول : لعل استقامته بتضمين التلبية معنى الذكر : أى ألبى ذاكرا أن الحمد الخ أو بكونه مفعول ألبى ، والمعنى أجيبك بأن الحمد والنعمة لك ، بقى الكلام فى كونه صفة للأولى إذ معناه للكلمة الأولى فينبغى أن يكون مراده أنه صفة لما أريد بالكلمة الأولى وهى ياء المتكلم فى ألبى تأمل (قوله وقيل المراد به التعليل) أقول : فيكون مجازا ، والعلاقة الاحتياج وعدم الاستقلال ، فإن الصفة كما أنها محتاجة إلى الموصوف كذلك التعليل بالنسبة إلى المعلل ولا بعد فيه ، بل هذا المعنى أقرب من غيره فليتأمل (قوله وقيل مراده أنه صفة التلبية : أى ألبى تلبية هى أن الحمد لك) أقول : التلبية مضاف إلى ضمير الخطاب فكيف تكون النكرة صفة للمعرفة (قوله وهو : أى ذكر التلبية إجابة لدعوة الخليل صلى الله عليه وسلم) أقول : ولك أن تقول كيف يجاب الخليل عليه الصلاة والسلام بلبيك اللهم الخ ، فإنه لايجاب به غير الله تعالى ؟ والجواب أن المراد إجابة لدعوة الله تعالى الصادرة عن لسان الخليل عليه صلوات الجليل فتأمل (قال المصنف : إذ الفتحة صفة الأولى) أقول : أى متعلق بها محتاج إليها فإن التعليل محتاج إلى المعلل .

لأنه هو المنقول باتفاق الرواة فلا ينقص عنه (ولو زاد فيها جاز) خلافا للشافعي رحمه الله في رواية الربيع رحمه الله عنه . هو اعتبره بالأذان والتشهد من حيث أنه ذكر منظوم . ولنا أن أجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة رضى الله تعالى عنهم زادوا على المأثور . ولأن المقصود الثناء ، وإظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة

وأخرجه غيره بألفاظ تزيد وتنقص . وأخرج الأزرقي في تاريخ مكة عن عبد الله بن سلام : «لما أمر إبراهيم أن يؤذن في الناس قام على المقام فارتفع المقام حتى أشرف على ما تحته» الحديث . وأخرج عن مجاهد «قام إبراهيم عليه السلام على هذا المقام فقال : يا أيها الناس أجيبوا ربكم فقالوا : لبيك اللهم لبيك . قال : فمن حج البيت اليوم فهو ممن أجاب إبراهيم يومئذ» (قوله لأنه هو المنقول باتفاق الرواة) قيل : لا اتفاق بينهم. فقد أخرج البخاري حديث التلبية عن عائشة رضى الله عنها قالت «إني لأعلم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك لبيك . إن الحمد والنعمة لك ولم تذكر مابعده» وأخرج النسائي عن عبد الله هو ابن مسعود مثله . وأما التلبية على الوجه المذكور في الكتاب فهو في الكتب الستة من حديث ابن عمر قال «وكان ابن عمر رضى الله عنهما يزيد فيها لبيك وسعديك . والخير بيديك والرغباء إليك والعمل» (قوله أن أجلاء الصحابة كابن مسعود الخ) ذكرنا زيادة ابن عمر آنفا وأخرجها مسلم من قول عمر أيضا . وزيادة ابن مسعود في مسند إسحاق بن راهويه في حديث فيه طول وفي آخره وزاد ابن مسعود في تلبيته «فقال : لبيك عدد التراب» وما سمعته قبل ذلك ولا بعده . وزيادة أبي هريرة الله أعلم بها ، وإنما أخرج النسائي عنه قال «كان من تلبية النبي صلى الله عليه وسلم : لبيك إله الخلق لبيك» ورواه الحاكم وصححه . وروى ابن سعد في الطبقات عن مسلم بن أبي مسلم قال «سمعت الحسن بن عليّ رضى الله عنهما يزيد في التلبية لبيك ذا النعماء والفضل الحسن» وأسند الشافعي رحمه الله عن مجاهد مرسلا «كان النبي صلى الله عليه وسلم يظهر من التلبية لبيك» وساق المشهور . قال «حتى إذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كأنه أعجبه ماهو فيه فزاد فيها لبيك ، إن العيش عيش الآخرة» قال ابن جريج : وحسبت أن ذلك يوم عرفة . وتقدم في حديث جابر الطويل مايفيد أنهم زادوا بمسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا . وأخرج أبو داود عنه قال «أهلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر تلبيته المشهورة وقال : والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحوه من الكلام . والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع فلا

فكذلك غير العربية يقوم مقامها بخلاف الصلاة ، وبهذا فرق أبو يوسف أيضا بين الصلاة والتلبية . ولكن العربية أفضل . وقوله (فلا ينقص عنه) قال الإمام أبو بكر محمد بن الفضل : لو قال اللهم ولم يزد عليه كان على الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع في الصلاة . فمن قال : يصير به شارعا في الصلاة قال : يصير به محرما . ومن قال : لا فلا . وقوله (ولو زاد فيها جاز) ظاهر . وقوله (زادوا على المأثور) قال عبد الله بن مسعود : أجهل الناس أم طال بهم العهد ؟ لبيك عدد التراب لبيك ، وأراد بالعهد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزادوا في رواية «لبيك حقا حقا تعبدا ورقا لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك إله الخلق لبيك لبيك والرغباء إليك لبيك لبيك من عبد آبق لبيك» . وقوله (لأن المقصود الثناء) ظاهر . والجواب عن التشهد والأذان أن التشهد في تعليمه زيادة التأكيد . قال ابن مسعود «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن» فالزيادة تخل به ، بخلاف التلبية لأنها للثناء من غير تأكيد في تعليم نظمه فلا تخل بها الزيادة ، والأذان للإعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يبقى إعلاما بغيرها ، وليس في المسألة كبير خلاف فإنه جعل المنقول

عليه . قال (وإذا لبى فقد أحرم) يعنى إذا نوى لأن العبادة لاتتأدى إلا بالنية إلا أنه لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها فى قوله « اللهم إنى أريد الحج » (ولا يصير شارعا فى الإحرام بمجرد النية مالم يأت بالتلبية)

يقول لهم شيئا » فقد صرح بتقريره وهو أحد الأدلة . بخلاف التشهد لأنه فى حرمة الصلاة . والصلاة يتقيد فيها بالوارد لأنها لم تجعل شرعا كحالة عدمها . ولذا قلنا يكره تكراره بعينه حتى إذا كان التشهد الثانى قلنا لاتكره الزيادة بالمأثور لأنه أطلق فيه من قبل الشارع نظرا إلى فراغ أعمالها (قوله وإذا لبى فقد أحرم) لم يعتبر مفهومه المخالف على ماعليه القاعدة من اعتباره فى رواية الفقه . وذلك لأنه يصير محرما بكل ثناء وتسبيح فى ظاهر المذهب وإن كان يحسن التلبية ولو بالفارسية وإن كان يحسن العربية . والفرق لهما بين افتتاح الإحرام وافتتاح الصلاة مذكور فى الكتاب . والأخرس يحرك لسانه مع النية . وفى المحيط : تحريك لسانه مستحب كما فى الصلاة . وظاهر كلام غيره أنه شرط . ونص محمد على أنه شرط . وأما فى حق القراءة فى الصلاة فاختلفوا فيه ، والأصح لايلزمه التحريك (قوله إلا أنه لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها فى قوله « اللهم إنى أريد الحج ») قد يقال : لاحاجة إلى استنباط هذه الإشارة الخفية بل قد ذكرها نصا . فإن نظم الكتاب هكذا : ثم يلبى عقيب صلاته فإن كان مفردا نوى بتلبيته الحج ثم ذكر صورة التلبية . ثم قال : فإذا لبى فقد أحرم فلا يشكل [١] أن المفهوم إذا لبى التلبية المذكورة وهى المقرونة بنية الحج فقد أحرم بالحج . ثم لايستفاد من هذه العبارة سوى أنه عند النية والتلبية يصير محرما . أما أن الإحرام بهما أو بأحدهما بشرط ذكر الآخرة فلا . وذكر حسام الدين الشهيد : أنه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية كما فى الصلاة بالنية لكن عند التكبير . ثم لم يذكر سوى أن بنية مطلق الحج من غير تعيين الفرض ولا النفل يصير شارعا فى الحج . وكان من المهم ذكر أنه هل يسقط بذلك فريضة الحج أم لابد فيه من التعيين . والمذهب أنه يسقط الفرض بإطلاق نية الحج بخلاف تعيين النية للنفل ، فإنه يكون نفلا وإن كان لم يحج الفرض بعد . وعند الشافعى : إذا نوى النفل وعليه حجة الإسلام يقع عن حجة الإسلام لما روى « أنه عليه الصلاة سمع شخصا يقول : لبيك عن شبرمة فقال : أحججت عن نفسك أو معناه ؟ قال : لا ، قال : حج عن نفسك ثم عن شبرمة » . قلنا : غاية مايفيد وجوب أن يفعل ذلك ، ومقتضاه ثبوت الإثم بتركه لاتحوله بنفسه إلى غير المنوى من غير قصد إليه . فالقول به إثبات بلا دليل ، بخلاف قولنا مثله فى رمضان ، لأن رمضان حكمه تعيين المشروع فيه فيحتاج بعد هذا إلى مطلق نية الصوم لتتميز العبادة عن العادة ، فإذا وجدت انصرف إلى

أفضل فى رواية . قال فى شرح الوجيز : لاتستحب الزيادة على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يكون مكروها . ونحن لاننكر هذا ، كذا فى الأسرار . قال (وإذا لبى فقد أحرم) من أراد الإحرام إذا نوى ولبى فقد أحرم ولا يصير شارعا لا بمجرد التلبية ، ولا بمجرد النية . أما الأول فلأن العبادة لاتتأدى إلا بالنية إلا أن القدورى لم يذكرها لتقدم الإشارة إليها فى قوله : اللهم إنى أريد الحج ، وأما الثانى فلأنه عقد على الأداء أى على أداء عبادة تشتمل على أركان مختلفة ، وكل ماكان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كان تلبية أو غيرها عربيا أو غيره فى المشهور كما ذكرنا ، أو ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدى ، فإنه يقوم مقامه فى حصول المقصود وهو إظهار الإجابة للدعوة . وقال الشافعى فى أحد قوليه : يصير شارعا بمجرد النية لأنه التزام

---

(١) (قوله فلا يشكل) هكذا هو فى النسخ بالكاف واللام ، والكلام عليه مستقيم : أى لايلتبس ولا يخفى ، ولا حاجة إلى إصلاح الفعل يشك بإسقاط اللام كما وقع فى بعض النسخ كتبه مصححه .

خلافا للشافعي رحمه الله لأنه عقد على الأداء فلا بد من ذكر كما فى تحريمة الصلاة . ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت أو عربية ، هذا هو المشهور عن أصحابنا رحمهم الله تعالى . والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما أن باب الحج أوسع من باب الصلاة ، حتى يقام غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية . قال (ويتقى مانهى الله تعالى عنه من الرفث والفسوق والجدال) والأصل فيه قوله تعالى ـ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ـ فهذا نهى بصيغة النفى .

المشروع فى الوقت : بخلاف وقت الحج لم يتمحض للحج كوقت الصوم لما عرف بل يشبهه من وجه دون وجه ، فللمشابهة جاز عن الفرض بالإطلاق ولأنه الظاهر من حال المسلم خصوصا فى مثل هذه العبادة المشق تحصيلها . والمطلق يحتمل كلا من الخصوصيات فصرفناه إلى بعض محتملاته بدلالة الحال . وللمفارقة لم يجز عن الفرض بتعيين النفل . وأيضا فالدلالة تعتبر عند عدم معارضة الصريح . والمعارضة ثابتة حيث صرح بالضد وهو النفل بخلاف صورة الإطلاق إذ لامنافاة بين الأخص والأعم .

[فروع] إذا أبهم الإحرام بأن لم يعين ماأحرم به جاز . وعليه التعيين قبل أن يشرع فى الأفعال . والأصل حديث على رضى الله عنه حين قدم من اليمن فقال «أهللت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه عليه الصلاة والسلام» الحديث مر فى حديث جابر الطويل ، فإن لم يعين حتى طاف شوطا واحدا كان إحرامه للعمرة . وكذا إذا أحصر قبل الأفعال والتعيين فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لاقضاء حجه . وكذا إذا جامع فأفسد ووجب عليه المضى فى الفاسد فإنما يجب عليه المضى فى عمرة ، ولو أحرم مبهما ثم أحرم ثانيا بحجة فالأول لعمرة أو بعمرة فالأول لحجة ، ولو لم ينو بالثانى أيضا شيئا كان قارنا ، وإن عين شيئا ونسيه فعليه حجة وعمرة احتياطا ليخرج عن العهدة بيقين ، ولا يكون قارنا . فإن أحصر تحلل بدم واحد ويقضى حجة وعمرة ، وإن جامع مضى فيهما ويقضيهما إن شاء جمع ، وإن شاء فرق . وإن أحرم بشيئين ونسيهما لزمه فى القياس حجتان وعمرتان . وفى الاستحسان حجة وعمرة حملا لأمره على المسنون والمعروف وهو القران ، بخلاف ما قبله إذ لم يعلم أن إحرامه كان بشيئين . وعن أبى يوسف ومحمد رحمهما الله : خرج يريد الحج فأحرم لاينوى شيئا فهو حج بناء على جواز أداء العبادات بنية سابقة . ولو أحرم نذرا ونفلا كان نفلا أو نوى فرضا وتطوعا كان تطوعا عنده وكذا عند أبى يوسف فى الأصح ، ولو لبى بالحج وهو يريد العمرة أو على القلب فهو محرم بما نوى لابما جرى على لسانه ، ولو لبى بحجة وهو يريد الحج والعمرة كان قارنا (قوله خلافا للشافعى رحمه الله)

الكف عن ارتكاب المحظورات . وكل ماكان كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصوم . والجواب : إنا لانسلم أنه فى الإحرام التزم الكف ، بل التزم أداء الأفعال والكف ضمنى لأنه من محظورات الحج ، بخلاف الصوم فإن الكف فيه ركن فكان التزامه قصديا . وقوله (ويتقى ما نهى الله) ظاهر . وقوله (فهذا نهى بصيغة النفى) إنما قاله لئلا يلزم الخلف فى كلام الشارع لوجوده من بعض ، وإنما قال بحضرة النساء لأن ذكر الجماع بغير حضرتهن ليس من الرفث ، روى عن ابن عباس أنه أنشد فى إحرامه :

وهن يمشين بنا هميسا إن يصدق الطير ننك لميسا

(قال المصنف : فارسية كانت أو عربية) أقول : التأنيث لكون الذكر فى معنى العبارة (قال المصنف : والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما) أقول : أى فى مجموع ما ذكر لافى كل واحد ، فإن محمدا لايحتاج إلى الفرق فى غير التلبية بالعربية .

والرفث الجماع أو الكلام الفاحش ، أو ذكر الجماع بحضرة النساء والفسوق المعاصى وهو فى حال الإحرام أشد حرمة . والجدال أن يجادل رفيقه ، وقيل : مجادلة المشركين فى تقديم وقت الحج وتأخيره (ولا يقتل صيدا) لقوله تعالى ـ لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ـ

فى أحد قوليه . وروى عن أبى يوسف رحمه الله كقوله قياسا على الصوم بجامع أنها عبادة كف عن المحظورات فتكفى النية لالتزامها . وقسنا نحن على الصلاة لأنه التزام أفعال لامجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه . فلا بد من ذكر يفتتح به أو بما يقوم مقامه مما هو من خصوصياته . وقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى ـ فمن فرض فيهن الحج ـ قال : فرض الحج الإهلال . وقال ابن عمر رضى الله عنهما : التلبية . وقول ابن مسعود رضى الله عنه : الإحرام لاينافى قولهما كيف وقد ثبت عنه أنه التلبية : كقول ابن عمر رواه ابن أبى شيبة . وعن عائشة « لا إحرام إلا لمن أهلّ أولبى » إلا أن مقتضى بعض هذه الأدلة تعيين التلبية حتى لايصير محرما بتقليد الهدى وهو القول الأخير للشافعى رحمه الله ، لكن ثمة آثار أخر تدل على أن به مع النية يصير محرما تأتى فى موضعها إن شاء الله تعالى . فالاستدلال بهذه على عدم صحة الاكتفاء بالنية صحيح . ثم إذا لبى صلى على النبىّ المعلم للخيرات صلى الله عليه وسلم ودعا بما شاء ، لما روى عن القاسم بن محمد أنه قال : يستحبّ للرجل الصلاة على النبىّ صلى الله عليه وسلم بعد التلبية . رواه أبو داود والدارقطنى . ويستحب فى التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد فى ذلك كى لايضعف . والصلاة على النبىّ صلى الله عليه وسلم بعدها إلا أنه يخفض صوته إذا صلى عليه صلى الله عليه وسلم . وعن خزيمة بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «كان إذا فرغ من التلبية سأل رضوانه والجنة واستعاذ برحمته من النار» رواه الدارقطنى . واستحب بعضهم أن يقول بعدها : اللهم أعنى على أداء فرض الحج وتقبله منى . واجعلنى من الذين استجابوا لك وآمنوا بوعدك واتبعوا أمرك واجعلنى من وفدك الذين رضيت عنهم . اللهم قد أحرم لك شعرى وبشرى ودمى ومخى وعظامى (قوله والرفث الجماع) قال الله تعالى ـ أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ـ (أو ذكر الجماع) ودواعيه (بحضرة النساء) فإن لم يكن بحضرتهن لايكون رفثا . روى أن ابن عباس رضى الله عنهما أنشد :

وهن يمشين بنا هميسا إن يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له : أترفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث بحضرة النساء . وقال أبو هريرة رضى الله عنه : كنا ننشد الأشعار فى حالة الإحرام فقيل له : ماذا ؟ فقال مثل قول القائل :

قامت تريك رهبة أن تهضما ساقا بخنداة وكعبا أدرما

والبخنداة من النساء التامة . والدرم فى الكعب أن يواريه اللحم فلا يكون له نتوء ظاهر (قوله وهى فى حالة الإحرام أشد) فإنها حالة يحرم فيها كثير من المباحات المقوّية للنفس فكيف بالمحرمات الأصلية (قوله والجدال أن يجادل رفيقه) وهو المنازعة والسباب . وقيل : جدال المشركين فى تقديم الحج وتأخيره . وقيل : التفاخر بذكر آبائهم حتى ربما أفضى إلى الحرب (قوله ولا يقتل صيدا الخ) يحرم بالإحرام أمور : الأول الجماع ودواعيه .

فقيل له أترفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ماكان بحضرة النساء . ومعنى قوله تعالى ـ لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ـ

(قال المصنف : والفسوق المعاصى) أقول : تفسير الفسوق يشعر أن يكون الفسوق جمع فسق كعلم وعلوم ، إلا أن المناسب من حيث اللفظ والمعنى أن يكون مصدرا كالدخول .

(ولا يشير إليه ولا يدل عليه) لحديث أبى قتادة رضى الله عنه « أنه أصاب حمار وحش وهو حلال وأصحابه محرمون ، فقال النبى عليه الصلاة والسلام لأصحابه : هل أشرتم ؟ هل دللتم ؟ هل أعنتم ؟ فقالوا : لا ، فقال : إذا فكلوا » ولأنه إزالة الأمن عن الصيد لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين قال (ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا عمامة ١ ولا خفين إلا أن لايجد نعلين فيقطعهما أسفل من الكعبين) لما روى أن النبى عليه الصلاة والسلام « نهى أن يلبس المحرم هذه الأشياء » وقال فى آخره « ولا خفين إلا أن لايجد نعلين فليقطعهما أسفل من الكعبين »

الثانى : إزالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتنورا من أى مكان كان الرأس والوجه والإبط والعانة وغيرها . الثالث : لبس المخيط على وجه لبس المخيط إلا المكعب فيدخل الخف ويخرج القميص إذا اتشح به على ما سيأتى . الرابع : التطيب . الخامس : قلم الأظفار . السادس : الاصطياد فى البر لما يؤكل لحمه وما لا يؤكل . السابع : الادهان على مايذكر من تفصيله (قوله لحديث أبى قتادة) أخرج الستة فى كتبهم عن أبى قتادة رضى الله عنه « أنهم كانوا فى مسير لهم بعضهم محرم . وبعضهم ليس بمحرم . قال أبو قتادة : فرأيت حمار وحش فركبت فرسى وأخذت الرمح فاستعنتهم فأبوا أن يعينونى ، فاختلست سوطا من بعضهم وشددت على الحمار فأصبته فأكلوا منه واستبقوا . قال : فسئل عن ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال : أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها ؟ قالوا لا . قال : فكلوا ما بقى من لحمها » وفى لفظ لمسلم « هل أشرتم هل أعنتم ؟ قالوا لا . قال : فكلوا » وفيه دلالة نذكرها فى جزاء الصيد إن شاء الله تعالى (قوله لما روى) أخرج الستة عن ابن عمر رضى الله عنهما « قال رجل : يارسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب فى الإحرام ؟ قال : لاتلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم ولا البرانس ولا الخفاف ، إلا أن يكون أحد ليس له نعلان فليلبس الخفين ، وليقطع أسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئا مسه زعفران ولا ورس » زادوا إلا مسلما وابن ماجه « ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس القفازين » قيل : قوله ولا تنتقب المرأة الحرام مدرج من قول ابن عمر رضى الله عنهما . ودفع بأنه خلاف الظاهر وكأنه نظر إلى الاختلاف فى رفعه ووقفه فإن بعضهم رواه موقوفا لكنه غير قادح ، إذ قد يفتى الراوى بما يرويه من غير أن يسنده أحيانا مع أن هنا قرينة على الرفع ، وهى أنه ورد إفراد النهى عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما . أخرج أبو داود عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « المحرمة لاتنتقب ولا تلبس القفازين » ولأنه قد جاء النهى عنهما فى صدر الحديث . أخرج أبو داود بالإسناد المذكور أيضا « أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم ينهى النساء فى إحرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب ، ولتلبس بعد ذلك ماشاءت من ألوان الثياب من معصفر أو خز أو سراويل أو حلى أو قميص أو خف » قال المنذرى : رجاله رجال

لاتقتلوا الصيد وأنتم محرمون . وقوله (ولا يشير إليه) الإشارة تقتضى الحضرة ، والدلالة تقتضى الغيبة . وقوله (ولأنه) أى المذكور من الإشارة ، والدلالة والإعانة (إزالة الأمن عن الصيد لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين) وهو حرام . وقوله (ولا يلبس قميصا) ظاهر .

---

(١) فى بعض نسخ المتن هنا زيادة (ولا قلنسوة ولا قباء) كتبه مصححه .

والكعب هنا المفصل الذى فى وسط القدم عند معقد الشراك دون الناتئ فيما روى هشام عن محمد رحمه الله . قال (ولا يغطى وجهه ولا رأسه) وقال الشافعى رحمه الله تعالى : يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه الصلاة والسلام « إحرام الرجل فى رأسه وإحرام المرأة فى وجهها » . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لاتخمروا وجهه ولا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا » قاله فى محرم توفى ،

الصحيحين ماخلا ابن إسحاق اه . وأنت علمت أن ابن إسحاق حجة (قوله والكعب هنا) قيد بالظرف لأنه فى الطهارة يراد به العظم الناتئ ولم يذكر هذا فى الحديث لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الناتئ حمل عليه احتياطا وعن هذا قال المشايخ : يجوز للمحرم لبس المكعب لأن الباقى من الخلف بعد القطع كذلك مكعب . ولا يلبس الجوربين ولا البرنس ، لكنهم أطلقوا جواز لبسه ، ومقتضى المذكور فى النص أنه مقيد بما إذا لم يجد نعلين (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « إحرام الرجل فى رأسه وإحرام المرأة فى وجهها ») رواه الدارقطنى والبيهقى موقوفا على ابن عمر ، وقول الصحابى عندنا حجة إذا لم يخالف وخصوصا فيما لم يدرك بالرأى . واستدل الشافعى أيضا بما أسنده من حديث إبراهيم بن أبى حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى الذى وقص : خمروا وجهه ولا تخمروا رأسه » . وإبراهيم هذا وثقه ابن معين وأحمد وأبو حاتم . وأخرج الدارقطنى فى العلل عن ابن أبى ذئب عن الزهرى عن أبان بن عثمان بن عفان عن عثمان رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخمر وجهه وهو محرم » قال : والصواب أنه موقوف . وروى مالك فى الموطأ عن القاسم بن محمد قال : أخبرنى الفرافصة بن عمير الحنفى أنه رأى عثمان بن عفان رضى الله عنه بالعرج يغطى وجهه وهو محرم . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرج مسلم والنسائى وابن ماجه عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رجلا وقصته راحلته ، وفى رواية : فأقعصته وهو محرم فمات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا » أفاد أن للإحرام أثرا فى عدم تغطية الوجه وإن كان أصحابنا قالوا لو مات المحرم يغطى وجهه لدليل آخر نذكره إن شاء الله تعالى . ورواه الباقون ولم يذكروا فيه الوجه . فلذا قال الحاكم : فيه تصحيف فإن الثقات من أصحاب عمرو بن دينار على روايته عنه « ولا تغطوا رأسه » وهو المحفوظ . ودفع بأن الرجوع إلى مسلم والنسائى أولى منه إلى الحاكم . فإنه كان يهم رحمه الله كثيرا . وكيف يقع التصحيف ولا مشابهة بين حروف الكلمتين ، ثم مقتضاه أن يقتصر على ذكر الرأس وهى رواية فى مسلم . لكن فى الرواية الأخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصارا من الراوى . فيقدم على معارضه من مروى الشافعى ، لأنه أثبت سندا . وفى فتاوى قاضيخان : لا بأس بأن يضع يده على أنفه . ولا يغطى فاه ولا ذقنه ولا عارضه . فيجب حمل التغطية المروية عمن ذكرنا من الصحابة على مثله ،

وقوله (قاله فى محرم توفى) هو الأعرابى الذى وقصته ناقته فى أخافيق الجرذان وهو محرم فمات والوقص كسر العنق والأخافيق شقوق فى الأرض ، والجرذان جمع جرذ وهو ضرب من الفأر . فإن قيل : كيف يتمسك أصحابنا بهذا الحديث ، ومذهبنا على خلاف حكم هذا الحديث فى محرم يموت فى إحرامه حيث يصنع به مايصنع بالحلال من تغطية رأسه ووجهه بالكفن عندنا خلافا للشافعى ، وهو يتمسك هناك بهذا الحديث . أجيب : بأن الحديث فيه دلالة على أن للإحرام تأثيرا فى ترك تغطية الرأس والوجه ، فإنه عليه الصلاة والسلام علل لترك التغطية بأنه يبعث ملبيا . والحجة لنا فى تغطية رأس المحرم ووجهه إذا مات ماروى عطاء « أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن محرم مات فقال : خمروا رأسه ووجهه

ولأن المرأة لاتغطى وجهها مع أن فى الكشف فتنة فالرجل بالطريق الأولى . وفائدة ما روى الفرق فى تغطية الرأس . قال (ولا يمس طيبا) لقوله عليه الصلاة والسلام « الحاج الشعث التفل » (وكذا لايدّهن) لما روينا (ولا يحلق رأسه ولا شعر بدنه) لقوله تعالى ـ ولا تحلقوا رءوسكم ـ الآية (ولا يقص من لحيته) لأنه فى معنى الحلق ولأن فيه إزالة الشعث وقضاء التفث . قال (ولا يلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر) لقوله عليه الصلاة والسلام « لايلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس » قال (إلا أن يكون غسيلا لاينفض)

يعنى على أنه صلى الله عليه وسلم إنما كان يغطى أنفه بيده فوارت بعض أجزائه إطلاقا لاسم الكل على الجزء جمعا (قوله وفائدة ما روى الفرق) بين الرجل والمرأة (فى تغطية الرأس) أى إحرامه فى رأسه فيكشفه وإحرامها فى وجهها فتكشفه ، ففى جانبها قيد فقط مراد ، وفى جانبه معنى لفظ أيضا مراد . وحديث « الحاج الشعث التفل » قدمناه من رواية عمر رضى الله عنه مما أخرج البزار ، والشعث انتشار الشعر وتغيره لعدم تعاهده . فأفاد منع الادّهان ، ولذا قالا : وكذا لايدّهن لما رويناه ، والتفل ترك الطيب حتى توجد منه رائحة كريهة فيفيد منع التطيب (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لايلبس المحرم » الخ) تقدم فى ضمن الحديث الطويل قريبا (قوله إلا أن يكون غسيلا لاينفض) أى لاتظهر له رائحة عن محمد ، وهو المناسب لتعليل المصنف بأن المنع للرائحة لا للون ، ألا ترى أنه يجوز لبس المصبوغ بمغرة لأنه ليس له رائحة طيبة . وإنما فيه الزينة والإحرام لايمنعها حتى قالوا : يجوز للمحرمة أن تتحلى بأنواع الحلى وتلبس الحرير ، وهو موافق لما قدمناه من حديث أبى داود ، بخلاف المعتدة لأنها منهية عن الزينة ، وعن محمد أيضا أن معناه أن لايتعدى منه الصبغ ، وكلا التفسيرين صحيح ، وقد وقع الاستثناء فى نص حديث ابن عباس فى البخارى فى قوله إلا المزعفرة التى تردع الجلد [1] وقال الطحاوى : حدثنا فهد وساقه إلى ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاتلبسوا ثوبا مسه ورس

ولاتشبهوه باليهود » . ولقائل أن يقول : لوكان للإحرام تأثير فى ترك تغطية الرأس والوجه لما أمر بتخميرهما . وقوله (ولأن المرأة لاتغطى وجهها) ظاهر . وقوله (وفائدة ما روى) يعنى إحرام الرجل فى رأسه . وإحرام المرأة فى وجهها (الفرق فى تغطية الرأس) يعنى الفرق بين إحرامى الرجل والمرأة بحيث يجوز للمرأة تغطية الرأس . ولا يجوز للرجل ذلك لا أن يغطى الرجل وجهه فى الإحرام . وقوله (ولا يمس طيبا) الطيب ما له رائحة طيبة (لقوله عليه الصلاة والسلام « الحاج الشعث التفل ») والشعث بالكسر نعت ، وبالفتحة مصدر : وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد والتفل من التفل وهو ترك الطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة (وكذا لايدّهن لما روينا) يعنى « الحاج الشعث التفل » . قال (ولا يحلق رأسه) المحرم لا يحلق شعره مطلقا (لقوله تعالى ـ ولا تحلقوا رءوسكم ـ الآية) وهو بعبارته ينهى عن حلق الرأس ، وبدلالته عن حلق شعر البدن لأن شعر الرأس مستحق الأمن عن الإزالة لكونه ناميا يحصل الارتفاق بإزالته ، وهذا المعنى موجود فى شعر البدن فيلحق به دلالة . وقوله (ولا يقص من لحيته) ظاهر . وقوله (قضاء التفث) يعنى إزالة الوسخ ، والورس صبغ أصفر ، وقيل : نبت طيب الرائحة . وفى القانون الورس شىء أحمر قانئ يشبه سحيق الزعفران وهو مجلوب من اليمن . وقوله (لاينفض) أى لايوجد منه رائحة الورس والزعفران والعصفر ، وعن محمد أن لايتعدى أثر الصبغ إلى غيره أو لاتفوح منه رائحة الطيب . والثانى : مختار

---

(١) قوله (تردع الجلد) تردع من الردع وهو اللطخ بطيب أو زعفران أو غيره . وفى نهاية ابن الأثير : المزعفرة التى تردع على الجلد : أى تنفض صبغها عليه اهـ . والعين فى هذه المادة مهملة كما فى كتب الحديث واللغة وإعجامها كما وقع فى بعض النسخ تحريف كتبه مصححه .

لأن المنع للطيب لاللون . وقال الشافعي رحمه الله : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون لا طيب له . ولنا أن له رائحة طيبة . قال (ولا بأس بأن يغتسل ويدخل الحمام)

ولا زعفران إلا أن يكون غسيلا » يعني في الإحرام. قال ابن أبي عمران. ورأيت يحيى بن معين يتعجب من الحماني أن يحدث بهذا الحديث فقال له عبد الرحمن : هذا عندي ، ثم ذهب من فوره فجاء بأصله فخرج هذا الحديث عن أبي معاوية كما ذكر الحماني فكتبه عنه يحيى بن معين . قال : وقد روى ذلك عن جماعة من المتقدمين ، ثم أخرج عن سعيد بن المسيب وطاوس والنخعي إطلاقه في الغسيل (قوله ولنا أن له رائحة طيبة) فمبنى الخلاف على أنه طيب الرائحة أولا فقلنا نعم فلا يجوز وعن هذا قلنا لايتحنى المحرم لأن الحناء طيب ومذهبنا مذهب عائشة رضي الله عنها في هذا . ثم النص ورد بمنع المورس على ما قدمنا وهو دون المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق أولى . لكن تقدم في حديث أبي داود قوله عليه الصلاة والسلام « ولتلبس بعد ذلك ماشاءت من ألوان الثياب من معصفر » الخ وكذا حديث ابن عباس رضي الله عنه حيث قال « فلم ينه عن شيء من الأردية والأزر تلبس إلا المزعفرة التي تردع الجلد » قلنا : أما الثاني فقد ثبت تخصيصه فإنه قد ثبت منع المورس فيمنع المعصفر بدلالته أي أي بفحواه ، بل التحقيق أنه لاتخصيص إذ لاتعارض أصلا لأن النص لايفيد أكثر من أن النهي كان وقع عن المزعفرة التي تردع وسكت عن غيرها ، وذلك أن قوله لم ينه إلا عن المزعفرة التي تردع : إنما هو قول الراوي حكاية عن الحال وهو صادق إذا كان الواقع منه عليه الصلاة والسلام النهي عن المزعفرة من غير تعرض لغيرها بأن لم يكن المثير للجواب إلا في المزعفر ، وليس في هذا أنه صرح بإطلاق غيره فيكون حينئذ نص المورس ، وفحواه في المعصفر خاليين عن المعارض وليس تخصيصا أيضا . وأما الأول ففي موطإ مالك « أن عمر رضي الله عنه رأى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا وهو محرم ، فقال : ماهذا الثوب المصبوغ ياطلحة ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنما هو مدر . فقال عمر رضي الله عنه : أيها الرهط إنكم أئمة يقتدى بكم الناس ، فلو أن رجلا جاهلا رأى هذا الثوب لقال إن طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبغة في الإحرام فلا تلبسوا أيها الرهط شيئا من هذه الثياب المصبغة » اهـ . فإن صح كونه بمحضر من الصحابة أفاد منع المتنازع فيه وغيره ، ثم يخرج الأزرق ونحوه بالإجماع عليه ، ويبقى المتنازع فيه داخلا في المنع . والجواب المحقق إن شاء الله سبحانه أن نقول : ولتلبس بعد ذلك الخ مدرج فإن المرفوع صريحا هو قوله « سمعته ينهى عن كذا » وقوله « ولتلبس » بعد ذلك ليس من متعلقاته ولا يصح جعله عطفا على ينهى لكمال الانفصال بين الخبر والإنشاء فكان الظاهر أنه مستأنف من كلام ابن عمر

المصنف لأنه قال (لأن المنع للطيب لا للون) واعترض على المروى عن القدوري وهو ينفض على بناء الفاعل لأنهم يقولون نفضت الثوب أنفضه نفضا إذا حركته ليسقط ما عليه ، والثوب ليس بنافض وأنكر هذه الرواية وقيل : بل هي على بناء المفعول ، ولئن كانت كان إسنادا مجازيا (وقال الشافعي : لابأس بلبس المعصفر لأنه لون لا طيب له) فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو الورس والزعفران ليلحق به ، وقلنا حديث الورس دليل في العصفر بالأولوية لأنه فوق الورس في طيب الرائحة . وهو مذهب عائشة . وقوله (ولا بأس بأن يغتسل)

(قوله المصنف لأن المنع للطيب لااللون) أقول : فإن قلت : ما يقول المصنف في تفسير محمد النفض بأن لايتعدى الخ فإن قوله لااللون يخالفه . قلنا لعله يدعي أن المقصود من نفي التعدية نفي أن تفوح الرائحة ، فإنه إذا لم يتعد لونه لاتفوح رائحته فليتأمل . (قوله بل هي على بناء المفعول) أقول : فيه بحث (قوله كان إسنادا مجازيا) أقول : كقولك أقدمني بلدك حق لي على فلان على ما حقق في كتب البلاغة .

لأن عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم (و) لابأس بأن (يستظل بالبيت والمحمل) وقال مالك : يكره أن يستظل بالفسطاط وما أشبه ذلك ، لأنه يشبه تغطية الرأس . ولنا أن عثمان رضى الله تعالى عنه كان يضرب له

رضى الله عنهما فتخلو تلك الدلالة عن المعارض الصريح ، أعنى منطوق المورس ومفهومه الموافق : فيجب العمل به (قوله لأن عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم) أسند الشافعى رحمه الله إلى عمر رضى الله عنه أنه قال ليعلى ابن أمية « اصبب على رأسى . فقلت : أمير المؤمنين أعلم . فقال : والله مايزيد الماء الشعر إلا شعثا ، فسمى الله ثم أفاض على رأسه » ورواه مالك فى الموطإ بمعناه . وفى الصحيحين مايغنى عن هذا وهو ما عن عبد الله بن حنين « أن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما والمسور بن مخرمة اختلفا بالأبواء . فقال ابن عباس : يغتسل المحرم . وقال المسور : لايغتسل . فأرسله ابن عباس إلى أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه فوجده يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب . قال : فسلمت عليه فقال : من هذا ؟ قلت : أنا عبد الله بن حنين أرسلنى إليك عبد الله بن عباس يسألك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل وهو محرم؟ قال : فوضع أبو أيوب يده على الثوب فطأطأ حتى بدا لى رأسه ثم قال لإنسان يصب عليه : اصبب فصب على رأسه ، ثم حرك أبو أيوب رضى الله عنه رأسه بيديه ، فأقبل بهما وأدبر ثم قال هكذا رأيته صلى الله عليه وسلم يفعل » والإجماع على وجوب اغتسال المحرم من الجنابة . ومن المستحب الاغتسال لدخول مكة مطلقا . وإنما كره مالك رحمه الله أن يغيب رأسه فى الماء لتوهم التغطية وقتل القمل . فإن فعل أطعم . ويجوز للمحرم أن يكتحل بما لاطيب فيه ويجبر الكسر ويعصبه وينزع الضرس ويختتن ويلبس الخاتم . ويكره تعصيب رأسه ، ولو عصبه يوما أو ليلة فعليه صدقة . ولا شىء عليه لو عصب غيره من بدنه لعلة أو لغير علة لكنه يكره بلا علة (قوله وقال مالك رحمه الله : يكره أن يستظل) وبه قال أحمد رحمه الله . وبقولنا قال الشافعى رحمه الله . وذكر المصنف رحمه الله عن عثمان رضى الله عنه « أنه كان يضرب له فسطاط » فى مسند ابن أبى شيبة : حدثنا وكيع حدثنا الصلت عن عقبة بن صهبان قال « رأيت عثمان رضى الله عنه بالأبطح وإن فسطاطه مضروب وسيفه معلق بالشجرة » اهـ . ذكره فى باب المحرم يحمل السلاح ، والظاهر أن الفسطاط إنما يضرب للاستظلال . واستدل أيضا بحديث أم الحصين فى مسلم « حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فرأيت أسامة وبلالا وأحدهما آخذ بخطام ناقته رسول الله صلى الله عليه وسلم والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة » الحديث . وفى لفظ مسلم « والآخر رافع ثوبه على رأس النبى صلى الله عليه وسلم يظله من الشمس » ودفع بتجويز كون هذا الرامى فى قوله « حتى رمى جمرة العقبة » كان فى غير يوم النحر فى اليوم الثانى أو الثالث فيكون بعد إحلاله . اللهم إلا أن يثبت من ألفاظه جمرة العقبة يوم النحر ، وحينئذ يبعد ويكون منقطعا باطنا ، وإن كان السند صحيحا من جهة أن رميها يوم النحر يكون أول النهار فى وقت لايحتاج فيه إلى تظليل . فالأحسن الاستدلال بما فى الصحيحين من حديث جابر الطويل حيث قال فيه « فأمر بقبة من

ظاهر . والهميان معروف وهو مايوضع فيه الدراهم والدنانير . وسئلت عائشة رضى الله عنها : هل يلبس المحرم الهميان ؟ فقالت : استوثق فى نفقتك بما شئت . ولأنه ليس فى معنى لبس المخيط والمنهى عنه الاستمتاع بلبس المخيط . ونوقض بشد الإزار والرداء بحبل أو غيره فإنه مكروه بالإجماع ، وليس فى معنى لبس المخيط ، وبما إذا عصب العصابة على رأسه فإنه مكروه ، فلو فعله يوما كاملا لزمه الصدقة ، وليس فى معنى لبس المخيط . وأجيب على الأول : بأن الكراهة فيه ثبتت بنص ورد فيه ، وهو ماروى « أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى رجلا

فسطاط فى إحرامه ولأنه لايمس بدنه فأشبه البيت . ولو دخل تحت أستار الكعبة حتى غطته . إن كان لايصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به لأنه استظلال (و) لابأس بأن (يشد فى وسطه الهميان) وقال مالك رحمه الله: يكره إذا كان فيه نفقة غيره لأنه لاضرورة . ولنا أنه ليس فى معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان (ولا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمى) لأنه نوع طيب ، ولأنه يقتل هوام الرأس . قال (ويكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا أو هبط واديا أو لقى ركبا وبالأسحار) لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يلبون

شعر فضربت له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم » إلى أن قال « فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزلها » الحديث . ونمرة بفتح النون وكسر الميم موضع بعرفة . وروى ابن أبى شيبة: حدثنا عبدة بن سليمان عن يحيى بن سعيد عن عبد الله بن عامر قال «خرجت مع عمر رضى الله عنه فكان يطرح النطع على الشجرة فيستظل به» يعنى وهو محرم . (قوله : إن كان لايصيب رأسه ولا وجهه) يفيد أنه إن كان يصيب يكره ، وهذا لأن التغطية بالمماسة يقال لمن جلس فى خيمة ونزع ماعلى رأسه جلس مكشوف الرأس ، وعلى هذا قالوا : لايكره له أن يحمل نحو الطبق والإجانة والعدل المشغول بخلاف حمل الثياب ونحوها ، لأنها تغطى عادة فيلزم بها الجزاء (قوله ولنا أنه ليس فى معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان) قد يقال : الكراهة ليس لذلك بل لكراهة شد الإزار والرداء بحبل أو غيره إجماعا ، وكذا عقده والهميان حينئذ من هذا القبيل . قلنا : ذاك بنص خاص سببه شبهه حينئذ بالمخيط من جهة أنه لايحتاج إلى حفظه ، وعن ذلك كره تخليل الرداء أيضا ، وليس فى شد الهميان هذا المعنى لأنه يشد تحت الإزار عادة ، وأما عصب العصابة على رأسه فإنما كره تعصيب رأسه ولزمه إذا دام يوما كفارة للتغليظ وقالوا : لايكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم ، وعلى هذا فما قدمناه من كراهة عصب غير الرأس من بدنه إنما هو لكونه نوع عبث (قوله لأنه نوع طيب ، ولأنه يقتل هوام الرأس) فلوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند أبى حنيفة رحمه الله إذا غسل رأسه بالخطمى فإن له رائحة ملتذة وإن لم تكن ذكية ، وفى قول أبى يوسف رحمه الله : عليه صدقة لأنه ليس بطيب ، بل هو كالأشنان يغسل به الرأس ، ولكنه يقتل الهوام (قوله كانوا يلبون الخ) فى مصنف ابن أبى شيبة: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن خيثمة قال : كانوا يستحبون التلبية عندست: دبر الصلاة ، وإذا استقلت بالرجل راحلته ، وإذا صعد شرفا أو هبط واديا ، وإذا لقى بعضهم بعضا ، وبالأسحار . ثم المذكور فى ظاهر الرواية فى أدبار الصلوات من غير تخصيص كما هو النص وعليه مشى فى البدائع فقال : فرائض كانت أو نوافل ، وخصه الطحاوى بالمكتوبات دون النوافل والفوائت فأجراها مجرى التكبير فى أيام التشريق ، وعزى إلى ابن ناجية فى فوائده عن جابر قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر إذا لقى ركبا وذكر الكل سوى استقلال الراحلة » وذكره الشيخ تقى الدين فى الإمام ولم يعزه . وذكر

قد شد فوق إزاره حبلا . فقال : ألق هذا الحبل ويلك » وعن الثانى : بأن لزوم الصدقة إنما هو باعتبار تغطية بعض الرأس بالعصابة والمحرم ممنوع من ذلك إلا أن ما يغطيه جزء يسير يكتفى فيه بالصدقة . وقوله (لأنه نوع طيب ولأنه يقتل هوام الرأس) قيل : لوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند أبى حنيفة ، إذا غسل رأسه بالخطمى فإن له رائحة وإن لم تكن ذكية ، وفى قول أبى يوسف عليه صدقة لأنه ليس بطيب بل هو كالأشنان ولكنه يقتل الهوام . قال (ويكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا) المحرم يكثر التلبية فى خمسة أوقات على ماذكره فى الكتاب . وزاد الأعمش عن خيثمة سادسا وهو ما إذا استعطف الرجل راحلته ،

فى هذه الأحوال . والتلبية فى الإحرام على مثال التكبير فى الصلاة . فيؤتى بها عند الانتقال من حال إلى حال (ويرفع صوته بالتلبية) لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الحجّ العج والثج » فالعج رفع الصوت بالتلبية . والثج إسالة الدم .

فى النهاية حديث خيثمة : هذا وذكر مكان استقلت راحلته إذا استعطف الرجل راحلته . والحاصل أنا عقلنا من الآثار اعتبار التلبية فى الحج على مثال التكبير فى الصلاة ، فقلنا : السنة أن يأتى بها عند الانتقال من حال إلى حال . والحاصل أنها مرة واحدة شرط والزيادة سنة . قال فى المحيط : حتى تلزمه الإساءة بتركها . وروى الإمام أحمد رحمه الله عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم : « من أضحى يوما محرما ملبيا حتى غربت الشمس غربت بذنوبه فعاد كما ولدته أمه » وعن سهل بن سعد عنه عليه الصلاة والسلام « مامن ملبّ يلبى إلا لبى ماعن يمينه وعن شماله » صححه الحاكم . وهذا دليل ندب الإكثار منها غير مقيد بتغير الحال . فظهر أن التلبية فرض وسنة ومندوب . ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتى بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ، ولو رد السلام فى خلالها جاز ولكن يكره لغيره السلام عليه فى حالة التلبية . وإذا رأى شيئا يعجبه قال : لبيك إن العيش عيش الآخرة كما قدمناه عنه عليه الصلاة والسلام (قوله ويرفع صوته بالتلبية) وهو سنة فإن تركه كان مسيئا ولاشىء عليه ولا يبالغ فيه فيجهد نفسه كى لايتضرر على أنه ذكر مايفيد بعض ذلك . قال أبو حازم : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لايبلغون الروحاء حتى تبحّ حلوقهم من التلبية . إلا أنه يحمل على الكثرة مع قلة المسافة ، أو هو عن زيادة وجدهم ، وشوقهم بحيث يغلب الإنسان عن الاقتصاد فى نفسه . وكذا العجّ فى الحديث الذى رواه فإنه ليس مجرد رفع الصوت بل بشدة . وهو ما أخرج الترمذى وابن ماجه عن ابن عمر رضى الله عنهما قال « قام رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : من الحاج ، قال : الشعث التفل : فقام آخر فقال : أىّ الحج أفضل يارسول الله ؟ قال : العج والثجّ . فقام آخر فقال : ما السبيل يارسول الله ؟ قال : الزاد والراحلة » قال الترمذى : غريب لانعرفه إلا من حديث إبراهيم بن يزيد الجوزى المكى ، وقد تكلم فيه من قبل حفظه . وأخرجا أيضا عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل : أى الحج أفضل ؟ قال : العج والثج » ورواه الحاكم وصححه . وقال الترمذى : لانعرفه إلا من حديث ابن أبى فديك عن الضحاك بن عثمان . ومحمد بن المنكدر وهو الذى روى عنه الضحاك لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع . وفى مسند ابن أبى شيبة : حدثنا أبو أسامة عن أبى حنيفة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « أفضل الحج العج والثج » والعج : العجيج بالتلبية ، والثج : نحر الدماء . وفى الكتب الستة أنه عليه الصلاة والسلام قال : « أتانى جبريل عليه السلام فأمرنى أن آمر أصحابى ومن معى أن يرفعوا أصواتهم بالإهلال ، أو قال : بالتلبية » وفى صحيح البخارى عن أنس قال « صلى النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر أربعا ، والعصر بذى الحليفة ركعتين . وسمعتهم يصرخون بهما جميعا بالحج والعمرة فى التلبية » وعن ابن عباس رضى الله عنهما « رفع الصوت بالتلبية زينة الحج » وعنه « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين مكة والمدينة فمررنا بواد فقال : أىّ واد هذا ؟ قالوا : وادى الأزرق ، قال : كأنى أنظر إلى موسى بن عمران واضعا إصبعه فى أذنه له جؤار إلى الله بالتلبية مارًّا بهذا الوادى ، ثم سرنا الوادى حتى أتينا على ثنية فقال : أىّ ثنية هذه ؟ قالوا : هرشى أو لفت ، فقال : كأنى أنظر

والتعليل فى الكتاب ظاهر . وقوله (ويرفع صوته بالتلبية) المستحب عندنا فى الدعاء والأذكار الإخفاء إلا إذا تعلق بإعلانه مقصود كالأذان والخطبة وغيرهما ، والتلبية للإعلام بالشروع فيما هو من أعلام الدين ، فكان

قال (فإذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد الحرام) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام كما دخل مكة دخل المسجد » ولأن المقصود زيارة البيت وهو فيه . ولا يضره ليلا دخلها أو نهارا لأنه دخول بلدة فلا يختص بأحدهما (وإذا عاين البيت كبر وهلل) وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنهما يقول : إذا لقى البيت باسم الله والله أكبر . ومحمد رحمه الله لم يعين فى الأصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لأن التوقيت يذهب بالرقة .

إلى يونس على ناقة حمراء خطام ناقته ليف خلبة وعليه جبة له من صوف مارا بهذا الوادى ملبيا » أخرجه مسلم . ولا يخفى أنه لامنافاة بين قولنا لايجهد نفسه بشدة رفع صوته وبين الأدلة الدالة على استحباب رفع الصوت بشدة إذ لاتلازم بين ذلك وبين الإجهاد ، إذ قد يكون الرجل جهورى الصوت عاليه طبعا فيحصل الرفع العالى مع عدم تعبه به . والمعنى فيه أنها من شعائر الحج والسبيل فيما هو كذلك الإظهار والإشهار كالأذان ونحوه . ويستحب أن يصلى على النبى المعلم للخير صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من التلبية ، ويخفض صوته بذلك (قوله فإذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد) يخرج من عموم مافى الصحيحين « كان عليه الصلاة والسلام إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل أن يجلس ثم يجلس للناس » وذكر المصنف فيه نصا خاصا عنه عليه الصلاة والسلام ، ومعناه مافى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أول شىء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت » وروى أبو الوليد الأزرقى فى تاريخ مكة بسنده عن عطاء مرسلا « لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة لم يلو على شىء ولم يعرّج . ولا بلغنا أنه دخل بيتا . ولا لها بشىء حتى دخل المسجد فبدأ بالبيت فطاف به » ولا يخفى أن تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها . ويستحب أن يقول : اللهم اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب رحمتك . ويستحب أن يغتسل لدخول مكة لحديث ابن عمر رضى الله عنهما « كان لايقدم مكة إلا بات بذى طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهارا » ويذكر أنه عليه الصلاة والسلام فعله فى الصحيحين . ويستحبّ للحائض والنفساء كما فى غسل الإحرام ، ويدخل مكة من ثنية كداء بفتح الكاف وبعد الألف همزة : وهى الثنية العليا على درب المعلى ، ، وإنما سن لأنه يكون فى دخوله مستقبل باب البيت وهو بالنسبة إلى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة إلى قاصده ، وكذا تقصد كرام الناس . وإذا خرج فمن السفلى لما سنذكره فى موضعه إن شاء الله تعالى (قوله ولا يضره ليلا دخلها أو نهارا) لما روى النسائى « أنه عليه الصلاة والسلام دخلها ليلا ونهارا . دخلها فى حجه نهارا وليلا فى » مرته « وهما سواء فى حق الدخول لأداء مابه الإحرام ، ولأنه دخول بلد . وما روى عن ابن عمر رضى الله عنه « أنه كان ينهى عن الدخول ليلا » فليس تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من السرّاق . ويقول عند دخوله « اللهم أنت ربى وأنا عبدك ، جئت لأؤدى فرضك ، وأطلب رحمتك ، وألتمس رضاك ، متبعا لأمرك راضيا بقضائك . أسألك مسألة المضطرين المشفقين من عذابك أن تستقبلنى اليوم بعفوك ، وتحفظنى برحمتك ، وتتجاوز عنى بمغفرتك ، وتعيننى على أداء فرائضك . اللهم افتح لى أبواب رحمتك ، وأدخلنى فيها ، وأعذنى من الشيطان الرجيم » وكذا يقول عند دخول المسجد وكل مسجد وكل لفظ يقع به التضرع والخشوع . ويستحب أن يدخل من باب بنى شيبة ، منه دخل عليه الصلاة والسلام (قوله وإذا عاين البيت كبر وهلل) ثلاثا ويدعو بما بدا له ، وعن عطاء « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول إذا لقى البيت أعوذ برب البيت من الكفر والفقر ، ومن ضيق الصدر ، وعذاب القبر ، ويرفع يديه » ومن أهم الأدعية طلب الجنة بلا حساب ، فإن الدعاء مستجاب عند رؤية البيت (قوله ولم يعين محمد رحمه الله لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لأن توقيتها يذهب بالرقة)

رفع الصوت بها مستحبا . وقوله (فإذا دخل مكة) واضح .

وإن تبرك بالمنقول منها فحسن . قال (ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل) لما روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل » (ويرفع يديه) لقوله عليه الصلاة والسلام

لأنه يصير كمن يكرر محفوظه بل يدعو بما بدا له ويذكر الله كيف بدا له متضرعا (وإن تبرك بالمأثور منها فحسن) أيضا . ولنسق نبذة منها فى مواطنها إن شاء الله تعالى. أسند البيهقى إلى سعيد بن المسيب قال «سمعت من عمر رضى الله عنه كلمة مابقى أحد من الناس سمعها غيرى ، سمعته يقول : إذا رأى البيت : اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام » وأسند الشافعى عن ابن جريج « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال : اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما وبرّا ومهابة ، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتعظيما وتكريما وبرّا » ورواه الواقدى فى المغازى موصولا : حدثنى ابن أبى سبرة عن موسى بن سعيد عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام دخل مكة نهارا من كداء فلما رأى البيت قال» الحديث. ولم يذكر فيه رفع اليدين (قوله ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل لما روى الخ) أما الابتداء بالحجر ففى حديث جابر الطويل المتقدم مايدل عليه فارجع إليه ، ولأنه لما كان أوّل مايبدأ به الداخل الطواف لما قدمناه من قريب لزم أن يبدأ الداخل بالركن لأنه مفتتح الطواف ، قالوا : أوّل مايبدأ به داخل المسجد محرما كان أولا الطواف لا الصلاة ، اللهم إلا إن دخل فى وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف فوت المكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة ، أو فوت الجماعة فى المكتوبة فيقدم كل ذلك على الطواف ثم يطوف ، فإن كان حلالا فطواف تحية أو محرما بالحج فطواف القدوم وهو أيضا تحية إلا أنه خص بهذه الإضافة ، هذا إن دخل قبل يوم النحر ، فإن دخل فيه فطواف الفرض يغنى كالبداءة بصلاة الفرض تغنى عن تحية المسجد أو بالعمرة فبطواف العمرة ، ولا يسن فى حقه طواف القدوم ، وأما التكبير والتهليل ففى مسند أحمد رحمه الله عن سعيد بن المسيب عن عمر « أنه عليه الصلاة والسلام قال له : إنك رجل قوىّ لاتزاحم على الحجر فتؤذى الضعيف ، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وكبر وهلل » . وعند البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشىء فى يده وكبر » وعند أبى داود « أنه صلى الله عليه وسلم اضطبع فاستلم وكبر ورمل » وقال الواقدى : حدثنى محمد بن عبد الله عن الزهرى عن سالم بن عمر عن ابن عمر رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم لما انتهى إلى الركن استلمه وهو مضطبع بردائه وقال : باسم الله والله أكبر إيمانا بالله وتصديقا بما جاء به محمد » . ومن المأثور عند الاستلام «اللهم إيمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، لا إله إلا الله والله أكبر اللهم إليك بسطت يدى وفيما عندك عظمت رغبتى فاقبل دعوتى وأقلنى عثرتى وارحم تضرعى وجد لى بمغفرتك وأعذنى من مضلات الفتن » (قوله ويرفع يديه) يعنى عند التكبير لافتتاح الطواف (لقوله عليه الصلاة والسلام :

وقوله (وإن تبرك بالمنقول منها) أى من الدعوات (فحسن) ومن المنقول أنه إذا وقع بصره على البيت يقول : «اللهم زد بيتك تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا ومهابة وزد من شرّفه وكرمه وعظمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا ومهابة باسم الله والله أكبر» وعن عطاء « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول : إذا لقى البيت : أعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر » . وقوله (ثم ابتدأ بالحجر) ظاهر .

« لاترفع الأيدى إلا فى سبعة مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر » قال (واستلمه إن استطاع من غير أن يؤذى مسلما) لما روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام قبل الحجر الأسود ووضع شفتيه عليه ،

« لاترفع الأيدى إلا فى سبعة مواطن ») تقدم فى الصلاة ، وليس فيه استلام الحجر ويمكن أن يلحق بقياس الشبه لا العلة . ويكون باطنهما فى هذا الرفع إلى الحجر كهيئتهما فى افتتاح الصلاة . وكذا يفعل فى كل شوط إذا لم يستلمه (قوله واستلمه) يعنى بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل يستلمه . وكيفيته أن يضع يده على الحجر ويقبله لما فى الصحيحين « أن عمر رضى الله عنه جاء إلى الحجر فقبله . وقال : إنى لأعلم أنك حجر لاتضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ماقبلتك » وروى الحاكم حديث عمر رضى الله عنه وزاد فيه « فقال على بن أبى طالب رضى الله عنه : بلى يا أمير المؤمنين يضرّ وينفع ، ولو علمت تأويل ذلك من كتاب الله لقلت إنه كما أقول : قال الله تعالى ـ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ـ فلما أقرّوا أنه الرب عز وجل وأنهم العبيد كتب ميثاقهم فى رقّ وألقمه فى هذا الحجر ، وإنه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفتان يشهد لمن وافاه فهو أمين الله تعالى فى هذا الكتاب ، فقال له عمر رضى الله عنه : لا أبقانى الله بأرض لست بها يا أبا الحسن » وقال : ليس هذا الحديث على شرط الشيخين فإنهما لم يحتجا بأبى هارون العبدى . ومن غرائب المتون ما فى ابن أبى شيبة فى آخر مسند أبى بكر رضى الله عنه عن رجل رأى النبى صلى الله عليه وسلم « وقف عند الحجر فقال : إنى لأعلم أنك حجر لاتضرّ ولا تنفع ثم قبله ، ثم حج أبو بكر رضى الله عنه فوقف عند الحجر فقال : إنى لأعلم أنك حجر لاتضرّ ولا تنفع . ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ماقبلتك » فليراجع إسناده ، فإن صح يحكم ببطلان حديث الحاكم لبعد أن يصدر هذا الجواب عن علىّ رضى الله عنه . أعنى قوله بل يضرّ وينفع بعد ما قال النبى صلى الله عليه وسلم « لايضرّ ولا ينفع » لأنه صورة معارضة . لاجرم أن الذهبى قال فى مختصره عن العبدى إنه ساقط . وعمر رضى الله عنه إنما قال ذلك أو النبى صلى الله عليه وسلم إزالة لوهم الجاهلية من اعتقاد الحجارة التى هى الأصنام ، ثم هذا التقبيل لايكون له صوت . وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل ؟ فعن ابن عباس رضى الله عنهما

وقوله (واستلمه) يقال : استلم الحجر تناوله باليد أو بالقبلة أو مسحه بالكف . من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهى الحجر وروى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبّل الحجر الأسود ووضع شفتيه عليه » وروى أن عمر رضى الله عنه فى خلافته أتى الحجر الأسود ووقف فقال : أما إنى أعلم أنك حجر لاتضرّ ولاتنفع . ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك ، فبلغ مقالته عليا رضى الله عنه فقال : أما إن الحجر ينفع فقال له عمر : وما منفعته ياختن رسول الله ؟ فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن الله تعالى لما أخذ الذرية من ظهر آدم عليه السلام وقررهم بقوله تعالى ـ ألست بربكم قالوا بلى ـ أودع إقرارهم الحجر ، فمن يستلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الإقرار ، والحجر يشهد له يوم القيامة » .

(قال المصنف : واستلمه إن استطاع) أقول : قال ابن الهمام : يعنى بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل يستلمه ، وكيفيته أن يضع يده على الحجر ويقبله ثم هذا التقبيل لايكون له صوت . وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل ، فعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته وقال : رأيت عمر رضى الله عنه قبله وسجد عليه ثم قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وصححه ، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكى قال : وعندنا الأولى أن لايسجد لعدم الرواية من المشاهير ، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين فى مناسكه اهـ . ونحن نقول : لكن مارواه لايدل على هذه الكيفية

وقال لعمر رضى الله عنه : إنك رجل أيد تؤذى الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ، ولكن إن وجدت فرجة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبر » . ولأن الاستلام سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب . قال (وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئا فى يده) كالعرجون وغيره (ثم قبل ذلك فعل) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام طاف على راحلته واستلم الأركان بمحجنه »

أنه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته. وقال « رأيت عمر رضى الله عنه قبله ثم سجد عليه ، ثم قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلته » رواه ابن المنذر والحاكم وصححه . وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبى صلى الله عليه وسلم سجد على الحجر » وصححه يحمل على أنه مرسل صحابى لما صرح من توسط عمر ، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكى قال : وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية فى المشاهير ، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين فى مناسكه (قوله وقال لعمر) فى رواية لابن ماجه عن ابن عمر قال « استقبل النبى صلى الله عليه وسلم الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكى طويلا ثم التفت فإذا هو بعمر بن الخطاب يبكى فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات» (قوله وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئا فى يده) أو يمسه بيده (ويقبل مامس به فعل) أما الأول فلما أخرج الستة إلا الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبى صلى الله عليه وسلم طاف فى حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه » . وأخرجه البخارى عن جابر إلى قوله « لأن يراه الناس » . ورواه مسلم عن أبى الطفيل « رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن » . وههنا إشكال حديثى ، وهو أن الثابت بلا شبهة « أنه عليه الصلاة والسلام رمل فى حجة الوداع فى غير موضع » ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع إليه . وهذا ينافى طوافه على الراحلة . فإن أجيب : بحمل حديث الراحلة على العمرة دفعه حديث عائشة رضى الله عنها فى مسلم « طاف عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية أن يصرف الناس عنه » ومرجع الضمير فيه إن احتمل كونه الركن : يعنى أنه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم توقيرا له أن يزاحم ، لكنه يحتمل كون مرجعه النبى صلى الله عليه وسلم : يعنى لو لم يركب لانصرف الناس عنه ، لأن كل من رام الوصول إليه لسؤال أو لرؤية لاقتداء لا يقدر لكثرة الخلق حوله ، فينصرف من غير تحصيل حاجته فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس ، فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما . والجواب : أن فى الحج للآفاقى أطوفة فيمكن كون المروى من ركوبه كان فى طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم ، ومشيه كان فى طواف القدوم وهو الذى يفيده حديث جابر الطويل لأنه حكى ذلك الطواف الذى بدأ به أول دخوله مكة ، كما يفيده سوقه للناظر فيه . فإن قلت : فهل يجمع بين ما عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهم إنما طاف راكبا ليشرف ويراه الناس فيسألوه ، وبين ما عن سعيد بن جبير أنه إنما طاف كذلك لأنه كان يشتكى . كما قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان أنه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة

وقوله (إنك رجل أيد) أى قوى . والعرجون أصل الكباسة . وقوله (واستلم الأركان) يعنى الحجر الأسود والركن اليمانى ، وإنما جمعه باعتبار تكرر الأشواط وإنما قلناه لأنه ذكر فى الكتاب بعد هذا ،

(قوله : وإنما جمعه باعتبار تكرر الأشواط) أقول : أو أطلق الجمع على المثنى .

وإن لم يستطع شيئا من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه الصلاة والسلام. قال (ثم أخذ عن يمينه مما يلى الباب وقد اضطبع رداءه قبل ذلك فيطوف بالبيت سبعة أشواط) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام استلم الحجر ثم أخذ عن يمينه مما يلى الباب فطاف سبعة أشواط » (والاضطباع أن يجعل رداءه تحت إبطه الأيمن ويلقيه على كتفه الأيسر) وهو سنة . وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه الصلاة والسلام . قال (ويجعل طوافه

فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة لايصعد . ويصعد حماد المروة وعكرمة لايصعدها ، فقال حماد : يا أبا عبد الله ألا تصعد الصفا والمروة ؟ فقال : هكذا كان طواف رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال حماد : فلقيت سعيد بن جبير فذكرت له ذلك ، فقال « إنما طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته وهو شاك يستلم الأركان بمحجن ، فطاف بين الصفا والمروة على راحلته فمن أجل ذلك لم يصعد » اه . فالجواب بأن يحمل ذلك على أنه كان فى العمرة . فإن قلت : قد ثبت فى مسلم عن ابن عباس « إنما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل بالبيت ليرى المشركين قوّته » وهذا لازم أن يكون فى العمرة إذ لا مشرك فى حجة الوداع بمكة . فالجواب : نحمل كلا منهما على عمرة غير الأخرى ، والمناسب حديث ابن عباس كونه فى عمرة القضاء لأن الإراءة تفيده فليكن ذلك الركوب للشكاية فى غيرها وهى عمرة الجعرانة . وسنسعفك بعدّ عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى باب الفوات إن شاء الله تعالى ، وأما الثانى ففى الصحيحين واللفظ لمسلم عن نافع قال « رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم يقبل يده ، وقال : ماتركته منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله » وذكر فى فتاوى قاضيخان مسح الوجه باليد مكان تقبيل اليد (قوله فإن لم يستطع شيئا من ذلك) أى من التقبيل والمس باليد أو بما فيها (استقبله) ويرفع يديه مستقبلا بباطنهما إياه(وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبى صلى الله عليه وسلم) ويفعل فى كل شوط عند الركن الأسود مايفعله فى الابتداء (قوله ثم أخذ عن يمينه الخ) أما الأخذ عن اليمين ففى مسلم عن جابر « لما قدم عليه الصلاة والسلام مكة بدأ بالحجر فاستلمه ، ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثا ومشى أربعا » وأما حديث الاضطباع ففى أبى داود عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت ، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم ، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى» سكت عنه أبوداود وحسنه غيره . وأخرج هو والترمذى وابن ماجه عن يعلى بن أمية « طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مضطبعا ببرد أخضر » حسنه الترمذى وسمى اضطباعا افتعال من الضبع وهو العضد ، وأصله اضتباع لكن قد عرف أن تاء الافتعال تبدل طاء إذا وقعت

فإنه لايستلم غيرهما. والمحجن بكسر الميم وفتح الجيم : عود معوج الرأس كالصولجان . وقوله (وإن لم يستطع شيئا من ذلك استقبله وكبر وهلل) قيل : يجعل باطن كفيه إلى الحجر دون السماء ولا يجعل باطن كفيه إلى السماء كما كان يفعل فى سائر الأدعية ، لأن فى حقيقة الاستلام يجعل باطن كفيه إلى الحجر هكذا فى البدل . وقوله (ثم أخذ عن يمينه) بيان لمبدإ الطواف وهو من الحجر . فإن افتتح من غيره لم يذكره محمد فى الأصل . واختلف المتأخرون فيه ، فقال بعضهم : لايجوز وهكذا ذكر فى الرقيات . ووجهه أن الأمر بالطواف مجمل فى حق البداءة فالتحق فعل النبى عليه الصلاة والسلام بيانا له ، فتفترض البداءة به . وقال آخرون : يجوز لأن الأمر بالطواف مطلق لكن السنة ماذكر فى الكتاب . وإنما قيد باليمين لأنه لو أخذ عن يساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سبعة أشواط لايعتدّ بطوافه عندنا ، ويعيده مادام بمكة . وإن رجع إلى أهله قبل الإعادة فعليه دم . وقال الشافعى : يعتد بطوافه . وقوله (وقد اضطبع رداءه) قال فى المغرب الصواب بردائه . وفى الصحاح : إنما

من وراء الحطيم) وهو اسم لموضع فيه الميزاب . سمى به لأنه حطم من البيت : أى كسر ، وسمى حجرا لأنه حجر منه : أى منع ،وهو من البيت لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث عائشة رضى الله تعالى عنها « فإن الحطيم من

إثر حرف إطباق ، وينبغى أن يضطبع قبل الشروع فى الطواف بقليل . ويجب حمل الرمل فى حديث الجعرانة على فعل الصحابة بتقدير ذلك الجمع الذى قدمناه . ويقول : إذا أخذ فى الطواف عند محاذاة الملتزم وهو مابين الحجر الأسود والباب من الكعبة « اللهم إليك مددت يدى ، وفيما عندك عظمت رغبتى . فاقبل دعوتى ، وأقلنى عثرتى وارحم تضرعى ، وجد لى بمغفرتك ، وأعذنى من مضلات الفتن . اللهم إن لك على حقوقا فتصدق بها على » وعند محاذاة الباب يقول « اللهم هذا البيت بيتك . وهذا الحرم حرمك. وهذا الأمن أمنك. وهذا مقام العائذ بك من النار . يعنى نفسه إبراهيم عليه الصلاة والسلام أعوذ بك من النار فأعذنى منها» وإذا أتى الركن العراقى وهو الركن الذى من الباب إليه قال « اللهم إنى أعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق ومساوى الأخلاق وسوء المنقلب فى المال والأهل والولد » وإذا حاذى الميزاب قال « اللهم إنى أسألك إيمانا لايزول . ويقينا لاينفد . ومرافقة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم . اللهم أظلنى تحت ظل عرشك يوم لاظل إلا ظلك . واسقنى بكأس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا أظمأ بعدها أبدا » وإذا حاذى الركن الشامى وهو الذى من العراقى إليه قال « اللهم اجعله حجا مبرورا ، وسعيا مشكورا ، وذنبا مغفورا ، وتجارة لن تبور . ياعزيز ياغفور » وإذا أتى الركن اليمانى وهو الذى من الشامى إليه قال « اللهم إنى أعوذ بك من الكفر ، وأعوذ بك من الفقر . وأعوذ بك من عذاب القبر ، ومن فتنة المحيا والممات ، وأعوذ بك من الخزى فى الدنيا والآخرة » وأسند الواقدى فى كتاب المغازى عن عبيد الله ابن السائب المخزومى « أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول فيما بين الركن اليمانى والأسود : ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » واعلم أنك إذا أردت أن تستوفى ما أثر من الأدعية والأذكار فى الطواف كان وقوفك فى أثناء الطواف أكثر من مشيك بكثير . وإنما أثرت هذه فى طواف فيه تأن ومهلة لارمل ، ثم وقع لبعض السلف من الصحابة والتابعين أن قال فى موطن كذا كذا . ولآخر فى آخر كذا . ولآخر فى نفس أحدهما شيئا آخر ، فجمع المتأخرون الكل لاأن الكل وقع فى الأصل لواحد . بل المعروف فى الطواف مجرد ذكر الله تعالى ، ولم نعلم خبرا روى فيه قراءة القرآن فى الطواف . وروى ابن ماجه عن أبى هريرة أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول « من طاف بالبيت سبعا ، ولا يتكلم إلا بسبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، محيت عنه عشر سيئات ، وكتبت له عشر حسنات ، ورفع له بها عشر درجات » وسنذكر فروعا تتعلق بالطواف نذكر فيها حكم قراءة القرآن (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) فى الصحيحين واللفظ لمسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت« سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجر أمن البيت هو؟ قال نعم ، قلت : فما بالهم لم يدخلوه فى البيت ؟ قال : إن قومك قصرت بهم النفقة ،قلت : فما شأن بابه

سمى هذا الصنيع بذلك لإبداء الضبعين وهو التأبط أيضا . وقوله (فى حديث عائشة) يعنى ماروى « أن عائشة نذرت إن فتح الله مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصلى فى البيت ركعتين ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال : صلى ههنا فإن الحطيم من البيت إلا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت ، ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء البيت وأظهرت قواعد الخليل عليه الصلاة والسلام ، وأدخلت الحطيم فى البيت ، وألصقت العتبة بالأرض ، وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ، ولئن عشت إلى قابل

البيت » فلهذا يجعل الطواف من ورائه. حتى لو دخل الفرجة التى بينه وبين البيت لايجوز. إلا أنه إذا استقبل الحطيم وحده لاتجزيه الصلاة لأن فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبتت بخبر الواحد احتياطا ، والاحتياط فى الطواف أن يكون وراءه . قال (ويرمل فى الثلاثة الأول من الأشواط) والرمل أن يهز فى مشيته

مرتفعا ؟ قال : فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا . ولولا أن قومك حديث عهد بكفر وأخاف أن تنكره قلوبهم لنظرت أن أدخل الحجر بالبيت وأن ألزق بابه بالأرض » وفى سنن أبى داود والترمذى عن عائشة رضى الله عنها « كنت أحبّ أن أدخل البيت وأصلى فيه ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدى فأدخلنى فى الحجر فقال : صلى فى الحجر إذا أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت . وإن قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت » قال الترمذى : حسن صحيح . وكان عبد الله بن الزبير هدمه فى خلافته وبناه على ما أحبّ عليه الصلاة والسلام أن يكون . فلما قتل أعاده الحجاج على ماكان يحبه عبد الملك بن مروان ، قال عبد الملك : لسنا من تخليط أبى خبيب فى شىء فهدمها وبناها على ماكانت عليه . فلما فرغ جاءه الحرث بن أبى ربيعة المعروف بالقباع . وهو أخو عمر بن أبى ربيعة الشاعر ومعه رجل آخر . فحدّثاه عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث المتقدم فندم . وجعل ينكت الأرض بمخصرة فى يده ويقول : وددت أنى تركت أبا خبيب وما عمل من ذلك . ذكر السهيلى هذا . وليس الحجر كله من البيت بل ستة أذرع منه فقط لحديث عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستة أذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت » رواه مسلم (قوله لايجوز) أى لايحل له ذلك فتجب إعادة كله ليؤديه على وجهه المشروع . فإن لم يفعل بل أعاد على الحجر فقط ودخل الفرجتين جاز ، وإن لم يفعل حتى رجع إلى أهله فسيأتى فى باب الجنايات إن شاء الله تعالى . ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما وصل إلى بابهما ففى الغاية لايعدّ عوده شوطا لأنه منكوس اهـ . وهو بناء على أن طواف المنكوس لايصح لكن المذهب الاعتداد به . ويكون تاركا للواجب . فالواجب هو الأخذ فى الطواف من جهة الباب فيكون بناء الكعبة على يسار الطائف فتركه ترك واجب . فإنما يوجب الإثم فيجب إعادته مادام بمكة . فإن رجع قبل إعادته فعليه دم . والافتتاح من غير الحجر اختلف فيه المتأخرون . قيل : لايجزيه لأن الأمر بالطواف فى الآية مجمل فى حق الابتداء فالتحق فعله عليه الصلاة والسلام بيانا . وقيل : يجزيه لأنها مطلقة لا مجملة غير أن الافتتاح من الحجر واجب ، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يتركه قط (قوله لأن فرضية التوجه) تقدم مثله فى عدم جواز التيمم على أرض تنجست ثم جفت . وتقدم البحث فيه بأن قطعية التكليف بفعل يتعلق بشىء لايتوقف الخروج عن عدته على القطع بذلك الشىء . بل ظنه كاف للقطع بالتكليف باستعمال الطاهر من الماء ثم يخرج عن عهدية القطع باستعمال مايظن

لأفعلن ذلك » ولم يعش ولم يتفرغ لذلك أحد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن عبد الله بن الزبير ، وكان سمع الحديث منها ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليل عليه الصلاة والسلام ، وبنى البيت على قواعد الخليل بمحضر من الناس . وأدخل الحطيم فى البيت فلما قتل كره الحجاج بناء الكعبة على مافعله ابن الزبير فنقض بناءها وأعاده على ماكان عليه فى الجاهلية . وإذاكان الحطيم من البيت فلا بدّ من دخوله فى الطواف وباقى كلامه واضح .قال (ويرمل فى الثلاثة الأول) قال ابن عباس : لا رمل فى الطواف ، وإنما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عمرة القضاء . وهو « أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صدّه المشركون عن البيت ،

الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع . وكان سببه إظهار الجلد للمشركين حين قالوا : أضناهم حمى يثرب . ثم بقى الحكم بعد زوال السبب فى زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبعده . قال (ويمشى فى الباقى على هينته) على ذلك اتفق رواة نسك رسول الله عليه الصلاة والسلام (والرمل من الحجر إلى الحجر) هو المنقول من رمل النبي عليه الصلاة والسلام (فإن زحمه الناس فى الرمل قام ، فإذا وجد مسلكا رمل) لأنه لا بد

طهارته منه . ويجاب بأن الأصل عدم الانتقال عن الشغل المقطوع به إلا بالقطع به . غير أن مالم يوجد فيه طريق للقطع يكتفى فيه بالظن ضرورة كحال الماء فإنه لا يتيقن بطهارته إلا حال نزوله من السماء ، وكونه فى البحر وماله حكمه . وليس يتمكن كل أحد من تحصيل ذلك فى كل تطهير بخلاف التوجه والتيمم . والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وكان سببه الخ) فى الصحيحين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم قال « قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة وقد وهنتهم حمى يثرب . فقال المشركون إنه يقدم غدا عليكم قوم قد وهنتهم الحمى ، ولقوا منها شدة . فجلسوا مما يلى الحجر . فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يرملوا ثلاثة أشواط . ويمشوا بين الركنين ليرى المشركون جلدهم . فقال المشركون : هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتهم هم أجلد من كذا وكذا » وقال ابن عباس : ولم يمنعهم أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم اهـ . ويعنى بالركنين اليمانى والأسود كما فى أبى داود « كانوا إذا بلغوا الركن اليمانى وتغيبوا عن قريش مشوا ثم يطلعون عليهم فيرملون يقول المشركون كأنهم الغزلان » قال ابن عباس : فكانت سنة . فعن هذا ذهب الحسن البصرى وسعيد بن جبير وعطاء إلى أنه لا رمل بين الركنين . وذهب ابن عباس رضى الله عنهما فيما نقل عنه إلى أنه لا رمل أصلا . ونقله الكرمانى عن بعض مشايخنا . وفى الصحيحين عن أبى الطفيل قال : «قلت لابن عباس : يزعم قومك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل بالبيت وأن ذلك سنة . قال : صدقوا وكذبوا ؟ قلت : ماصدقوا وكذبوا ؟ قال : صدقوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل . وكذبوا ليس سنة : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم مكة . فقال المشركون إن محمدا وأصحابه لا يستطيعون أن يطوفوا بالبيت من الهزال . وكانوا يحسدونه فأمرهم عليه الصلاة والسلام أن يرملوا ثلاثا ويمشوا أربعا » فأشار المصنف إلى خلاف الفريقين بقوله : ثم بقى الحكم بعد زوال السبب فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده ، وبقوله « والرمل من الحجر إلى الحجر هو المنقول » أما أنه بقى الحكم بعد زوال السبب فى زمنه عليه الصلاة والسلام وبعده فلحديث جابر الطويل «أنه رمل فى حجة الوداع» وتقدم الحديث ، وكذا الصحابة بعده والخلفاء الراشدون وغيرهم . وأخرج البخارى عن ابن عمر «أن عمر قال : مالنا

فصالحهم على أن ينصرف ثم يرجع فى العام الثانى ويدخل مكة بغير سلاح فيعتمر ويخرج ، فلما قدم فى العام الثانى أخلوا له البيت ثلاثة أيام ، وصعدوا الجبل ، وطاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه ، فسمع بعض المشركين يقول لبعض : أضناهم حمى يثرب ، فاضطبع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمل وقال لأصحابه : رحم الله امرأ أرى من نفسه قوة ، فإذا كان ذلك لإظهار الجلادة يومئذ وقد انعدم ذلك المعنى الآن فلا معنى للرمل . قلنا : ماذكره ابن عباس هو سببه ولكنه صار سنة بذلك السبب وبقى بعد زواله . روى جابر وابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم النحر فى حجة الوداع فرمل فى الثلاث الأول ، ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع » . وقوله (ويمشى فى الباقى على هينته) أى على السكينة والوقار فعلة من الهون (والرمل من الحجر إلى الحجر) أى من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود (فإن زحمه الناس فى الرمل قام) يعنى وقف ، ولا يطوف

له فيقف حتّى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لأن الاستقبال بدل له . قال (ويستلم الحجر كلما مرّ به إن استطاع) لأن أشواط الطواف كركعات الصلاة ، فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر . وإن لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل على ماذكرنا (ويستلم الركن اليمانى) وهو حسن فى ظاهر الرواية ، وعن محمد رحمه الله أنه سنة ، ولا يستلم غيرهما فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان يستلم هذين الركنين

وللرمل ، إنما كنا راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ثم قال : شيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلانحب أن نتركه » وأخرج أبو داود وابن ماجه عن زيد بن أسلم عن أبيه قال « سمعت عمر رضى الله عنه يقول : فيم الرمل ؟ وكشف المناكب ، وقد أعزّ الله تعالى الإسلام ونفى الكفر وأهله ؟ ومع ذلك فلا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » وأما أنه من الحجر إلى الحجر منقولا ففى مسلم وأبى داود والنسائى وابن ماجه عن ابن عمر قال « رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحجر إلى الحجر ثلاثا ومشى أربعا » وأخرج مسلم والترمذى عن جابر مثله . وفى مسند الإمام أحمد عن أبى الطفيل عامر بن واثلة « أنه عليه الصلاة والسلام رمل ثلاثا من الحجر إلى الحجر » . وفى آثار محمد بن الحسن مرسلا : أخبرنا أبوحنيفة رحمه الله عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى « أن النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الحجر إلى الحجر » فهذه تقدم على ذلك لأنها مثبتة وذلك ناف . وأيضا فإنما فى ذلك الإخبار عن الصحابة رضى الله عنهم والمخبر عنه فى هذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مافسر المصنف الرمل به هو مافسر به فى المبسوط . وقيل : هو إسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو . هذا والرمل بالقرب من البيت أفضل . فإن لم يقدر فهو بالبعد من البيت أفضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه . ولو مشى شوطا ثم تذكر لايرمل إلا فى شوطين . وإن لم يذكر فى الثلاثة لايرمل بعد ذلك (قوله ويستلم الحجر كلما مرّ به) ذكر فى وجهه المعنى دون المنقول وهو إلحاق الأشواط بالركعات فما يفتتح به العبادة وهو الاستلام يفتتح به كل شوط كالتكبير فى الصلاة ، وهو قياس شبه لإثبات استحباب شيء وفتح بابه قوله عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة » لكن فيه المنقول وهو مافى مسند أحمد والبخارى وغيره « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء فى يده وكبر »(قوله وإن لم يستطع الاستلام) أى كلما مر (استقبل وكبر وهلل) ولم يذكر المصنف ولا كثير رفع اليدين فى كل تكبير يستقبل به فى كل مبدإ شوط ، فإن لاحظنا ما رواه من قوله عليه الصلاة والسلام « لاترفع الأيدى إلا فى سبعة مواطن ينبغى أن ترفع للعموم فى استلام الحجر » وإن لاحظنا عدم صحة هذا اللفظ فيه وعدم تحسينه بل القياس المتقدم لم يفد ذلك إذ لا رفع مع مابه الافتتاح فيها إلا فى الأول . واعتقادى أن هذا هو الصواب ولم أر عنه عليه الصلاة والسلام خلافه (قوله وعن محمد أنه سنة) هذا هو مقابل ظاهر الرواية فى قوله ، وهو حسن فى ظاهر الرواية ، ويقبله مثل الحجر . وحديث ابن عمر من رواية الجماعة إلا الترمذى « لم أر النبي صلى الله عليه وسلم يمسّ من الأركان إلا اليمانيين » ليس حجة على ظاهر الرواية كما قد يتوهم ، إذ ليس فيه سوى إثبات رؤية استلامه عليه الصلاة والسلام للركنين ، ومجرد ذلك لايفيد كونه على وجه المواظبة ولا سنة دونها غير أنا علمنا المواظبة على استلام الأسود من خارج ، فقلنا باستنانه فيكون مجرد حديث ابن عمر دليل ظاهر الرواية . وكذا ما فى مسلم عن ابن عمر « ماتركت استلام

بدون الرمل فى تلك الثلاث . وقوله (ويستلم الركن اليمانى) واليمن خلاف الشأم لأنها بلاد على يمين الكعبة ، والنسبة إليها يمنى بتشديد الياء أو يمان بالتخفيف على تعويض الألف من إحدى ياءى النسبة . وقوله (حسن) أى مستحب

ولا يستلم غيرهما (ويختم الطواف بالاستلام) يعنى استلام الحجر . قال (ثم يأتى المقام فيصلى عنده ركعتين أو حيث تيسر من المسجد) وهى واجبة عندنا . وقال الشافعى رحمه الله : سنة لانعدام دليل الوجوب . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب (ثم يعود إلى الحجر فيستلمه)

هذين الركنين اليمانى والحجر الأسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما » فإنه لايزيد على أنه رآه يستلمه فلم يتركه هو ، وذلك قد يكون محافظة منه على الأمر المستحب . وكذا ما عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام قال « مسح الركن اليمانى والركن الأسود يحط الخطايا حطا » رواه أحمد والنسائى قال : هذا ندب . والمندوب من المستحب . نعم ما فى الدارقطنى عن ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام يقبل الركن اليمانى ويضع يده عليه » وأخرجه عن ابن عباس رضى الله عنهما وقال « ويضع خدّه عليه » ظاهر فى المواظبة . وأظهر منه ما عن ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام لايدع أن يستلم الحجر والركن اليمانى فى كل طوافه » رواه أحمد وأبو داود وعن مجاهد « من وضع يده على الركن اليمانى ثم دعا استجيب له » وعن أبى هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « وكل بالركن اليمانى سبعون ألف ملك ، فمن قال : اللهم إنى أسألك العفو والعافية فى الدنيا والآخرة ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا : آمين » . ويستحب الإكثار من هذا الدعاء لأنه جامع لخيرات الدنيا والآخرة (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وليصلّ الطائف لكل أسبوع ركعتين ») لم يعرف هذا الحديث . نعم فعله عليه الصلاة والسلام لهما ثابت فى الصحيحين وجميع كتب الحديث . إلا أن مفيد الوجوب من الفعل أخص من مطلق الفعل إذ هو يفيد المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة . وقد يثبت استدلالا بما يستقل بإثبات نفس المطلوب فيثبتان معا ، وهو بما تقدم من حديث جابر الطويل « أنه عليه الصلاة والسلام لما انتهى إلى مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام قرأ ـ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ـ » نبه بالتلاوة قبل الصلاة على أن صلاته هذه امتثالا لهذا الأمر ، والأمر للوجوب . إلا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظنى ، فكان الثابت الوجوب أى بالمعنى المصطلح . ويلزمه حكمنا بمواظبته من غير ترك إذ لايجوز عليه ترك الواجب . وفى الصحيحين من حديث ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام إذا طاف فى الحج والعمرة أول ما يقدم فإنه يسعى ثلاثة أطواف ويمشى أربعا ثم يصلى سجدتين » وهو لايفيد عموم فعله إياهما عقيب كل طواف . وروى عبد الرزاق مرسلا أخبرنا مندل عن ابن جريج عن عطاء « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى لكل أسبوع ركعتين » وفى البخارى تعليقا قال إسماعيل : قلت للزهرى : إن عطاء يقول تجزيه المكتوبة من ركعتى الطواف . فقال : السنة أفضل . لم يطف النبى صلى الله عليه وسلم أسبوعا قط إلا صلى ركعتين . وقول شذوذ منا ينبغى أن تكونا واجبتين عقب الطواف الواجب لاغير ليس بشىء لإطلاق الأدلة . ويكره وصل الأسابيع عند أبى حنيفة ومحمد خلافا لأبى يوسف ، وسنذكر تمام هذا فى فروع تتعلق بالطواف إن شاء الله تعالى . ويتفرع على الكراهة أنه لو نسيهما فلم يتذكر إلا بعد أن شرع فى طواف آخر إن كان قبل إتمام شوط رفضه . وبعد إتمامه لا لأنه دخل فيه فيلزمه إتمامه

وقوله (ثم يأتى المقام) أى مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام وهو الحجر الذى فيه أثر قدميه (وهى واجبة) أى الصلاة عند المقام واجبة (عندنا . وقال الشافعى : سنة لانعدام دليل الوجوب . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب) واعترض بوجهين : أحدهما أن هذا الحديث لا أصل له فى كتب الحديث . والثانى أن حديث الأعرابى وهو « أنه عليه الصلاة والسلام حين علم الأعرابى الصلوات

لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر » والأصل أن كل طواف بعده سعى يعود إلى الحجر ، لأن الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعى يفتتح به ، بخلاف ما إذا لم يكن بعده سعى . قال (وهذا الطواف طواف القدوم) ويسمى طواف التحية (وهو سنة وليس بواجب) وقال مالك رحمه الله : إنه واجب لقوله عليه الصلاة والسلام « من أتى البيت فليحيه بالطواف » ولنا أن الله تعالى أمر بالطواف ، والأمر

وعليه لكل أسبوع منهما ركعتان آخرا ، لأنه لو ترك الأسبوع الثانى بعد أن طاف منه شوطا أو شوطين واشتغل بركعتى الأسبوع الأول لأخل بالسنتين بتفريق الأشواط فى الأسبوع الثانى . لأن وصل الأشواط سنة وترك ركعتى الأسبوع الأول عن موضعهما ، فإن الركعتين واجبتان ، وفعلهما فى موضعهما سنة ، ولو مضى فى الأسبوع الثانى فأتمه لأخل بسنة واحدة . فكان الإخلال بإحداهما أولى من الإخلال بهما . كذا فى مناسك الكرمانى ولو طاف بصبى لا يصلى ركعتى الطواف عنه ، ويستحب أن يدعو بعد ركعتى الطواف بدعاء آدم عليه السلام « اللهم إنك تعلم سرى وعلانيتى فاقبل معذرتى ، وتعلم حاجتى فأعطنى سؤلى . اللهم إنى أسألك إيمانا يباشر قلبى ، ويقينا صادقا حتى أعلم أنه لا يصيبنى إلا ما كتبت على ، ورضنى بما قسمت لى . فأوحى الله إليه إنى قد غفرت لك ، ولن يأتى أحد من ذريتك يدعو بمثل مادعوتنى به إلا غفرت ذنوبه ، وكشفت همومه ، ونزعت الفقر من بين عينيه ، وأنجزت له كل ناجز ، وأتته الدنيا وهى راغمة وإن كان لا يريدها » (قوله لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر ») تقدم فى حديث جابر الطويل ، وقوله والأصل الخ استنباط أمر كلى من فعله هذا ، وهو ظاهر الوجه . ويستحب أن يأتى زمزم بعد الركعتين قبل الخروج إلى الصفا فيشرب منها ويتضلع ، ويفرغ الباقى فى البئر ويقول « اللهم إنى أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء » وسنعقد للشرب منها فصلا عند ذكر المصنف الشرب منها عقيب طواف الوداع نذكر فيه إن شاء الله تعالى ما فيه مقنع ، ثم يأتى الملتزم قبل الخروج إلى الصفا ، وقيل : يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتى زمزم ثم يعود إلى الحجر ، ذكره السروجى . والتزامه أن يتشبث به ويضع صدره وبطنه عليه وخده الأيمن ، ويضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدار قائمتين (قوله وهو سنة) أى للآفاقى لا غير (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « من أتى البيت فليحيه ») هذا غريب جدا ، ولو ثبت كان الجواب بأن هناك قرينة تصرف الأمر عن الوجوب وهو نفس مادة اشتقاق هذا الأمر وهو التحية ، فإنه مأخوذ فى مفهومها التبرع لأنها فى اللغة عبارة عن إكرام يبدأ به الإنسان على سبيل التبرع كلفظ التطوع ، فلو قال : تطوع أفاد الندب ، فكذا إذا قال : حيه بخلاف قوله تعالى ـ فحيوا بأحسن منها ـ لأنه وقع جزاء لا ابتداء ، فلفظة التحية فيه من مجاز المشاكلة مثل « جزاء سيئة سيئة

الخمس . وقال له : هل على غيرهن ؟ قال لا ، إلا أن تطوع » يعارضه ، وهو أقوى منه : فكيف يفيد الوجوب . وأجيب عن الأول بأن الراوى إذا كان عدلا فذلك لا يوجب القدح فيه . وعن الثانى بأن حديث الأعرابى متروك الظاهر ، فإنا أجمعنا على أن صلاة الجنازة وصلاة العيدين واجبة وليس فى هذا الحديث بيانها ، ويحتمل أن يكون حديث الأعرابى قبل هذا الحديث . وقوله (وهذا الطواف طواف القدوم) هذا الطواف له أربعة أسماء : طواف القدوم ، وطواف التحية ، وطواف اللقاء ، وطواف أول العهد . وقوله (وهو سنة) ظاهر .

(قوله وأجيب عن الأول بأن الراوى إذا كان عدلا فذلك لا يوجب القدح فيه) أقول : وسيجىء فى أول أدب القاضى أيضا .

المطلق لايقتضى التكرار . وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع وفيما رواه سماه تحية ، وهو دليل الاستحباب (وليس على أهل مكة طواف القدوم) لانعدام القدوم فى حقهم . قال (ثم يخرج إلى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل . ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته) لما روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام صعد الصفا حتى إذا نظر إلى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله » ولأن الثناء والصلاة يقدمان على الدعاء تقريبا إلى الإجابة كما فى غيره من الدعوات . والرفع سنة الدعاء ، وإنما يصعد بقدر مايصير البيت بمرأى منه ، لأن الاستقبال هو المقصود بالصعود ، ويخرج إلى الصفا من أى باب شاء ، وإنما خرج النبى صلى الله عليه وسلم من باب بنى مخزوم ، وهو الذى يسمى باب الصفا لأنه كان أقرب الأبواب إلى الصفا لا أنه سنة . قال (ثم ينحط نحو المروة ويمشى على هينته » فإذا بلغ بطن الوادى يسعى بين الميلين الأخضرين سعيا ، ثم يمشى على هينته حتى يأتى المروة فيصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا) لما روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام نزل من

وهذا هو الجواب الثانى فى الكتاب . وأما الجواب الذى تضمنه الدليل القائل : إن الأمر بالطواف لايقتضى التكرار فى قوله تعالى ـ وليطوّفوا ـ وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع ، فلا يكون غيره كذلك ، فإنما يفيد لو ادعى فى طواف القدوم الركنية بدعوى الافتراض لكنه ليس مدعاه .(قوله ثم يخرج إلى الصفا) مقدما رجله اليسرى حال الخروج من المسجد قائلا « باسم الله والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب رحمتك وأدخلنى فيها ، وأعذنى من الشيطان » (قوله : ويكبر ويهلل) وفى الأصل قال « فيحمد الله ويثنى عليه ، ويكبر ويهلل ويلبى ، ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ، ويدعو الله لحاجته » . وقدمنا من حديث جابر الطويل قوله « فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال : لا إله إلا الله وحده لاشريك له . له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير . لا إله إلا الله وحده أنجز وعده ، ونصر عبده . وأعز جنده . وهزم الأحزاب وحده » ثم دعا بين ذلك قال مثل ذلك ثلاث مرات .

وقوله (وفيما رواه سماه تحية) جواب عن استدلال مالك بالحديث ، وهذا لأن التحية فى اللغة اسم لإكرام يبتدئ به الإنسان على سبيل التبرّع ، فلا يدل على الوجوب ، وإن كان على صيغة الأمر كما فى قوله « أكرموا الشهود » . فإن قيل : قوله تعالى ـ فحيوا بأحسن منها ـ وارد بلفظ التحية ، وردّ السلام واجب . أجيب : بأن المأمور به الأحسن ، وهو ليس بواجب . سلمناه ولكن ذكر لفظ التحية وقع بطريق المشاكلة . وقوله (وليس على أهل مكة) ظاهر . وقوله (ثم يخرج إلى الصفا) ظاهر . وقال فى التحفة : تأخير السعى بين الصفا والمروة إلى طواف الزيارة أولى ، لكونه واجبا فجعله تابعا للفرض أولى ، لكن العلماء رخصوا فى إتيان السعى عقيب طواف القدوم ، لأن يوم النحر الذى هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمى الجمار ونحو ذلك ، فكان فى جعله تابعا للسنة ، وهو طواف القدوم تخفيف على الناس . وقوله (ثم ينحط) أى ينزل (نحو المروة ويمشى على هينته) أى على السكينة والوقار (فإذا بلغ بطن الوادى سعى بين الميلين الأخضرين) روى جابر « لما صعد النبى صلى الله عليه وسلم على الصفا قال : لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شىء قدير ، لا إله إلا الله وحده ، أنجز وعده ونصر عبده . وهزم الأحزاب وحده . ثم قرأ مقدار خمس وعشرين آية من سورة البقرة . ثم نزل وجعل يمشى نحو المروة . فلما انصبت قدماه فى بطن الوادى سعى حتى التوى إزاره بساقيه وهو يقول : رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم » وقوله (ويفعل كما فعل على الصفا)

الصفا وجعل يمشى نحو المروة وسعى فى بطن الوادى . حتى إذا خرج من بطن الوادى مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة أشواط » قال (وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة)

ومن المأثور أن يقول : لا إله إلا الله ، ولا نعبد إلا إياه ، مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ، ويرفع يديه جاعلا باطنهما إلى السماء كما للدعاء ، ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ثم يدعو . وفى البدائع : الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا شىء عليه ، ويقول فى هبوطه « اللهم استعملنى بسنة نبيك وتوفنى على ملته ، وأعذنى من مضلات الفتن برحمتك يا أرحم الراحمين » فإذا وصل إلى بطن الوادى بين الميلين الأخضرين قال « رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم ، إنك أنت الأعز الأكرم » يؤثر ذلك عن ابن عمر ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا . وأما أنه عليه الصلاة والسلام خرج من باب بنى مخزوم فأسنده الطبرانى عن ابن عمر رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المسجد إلى الصفا من باب بنى مخزوم » . وأسند أيضا عن جابر رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم ، إلى أن قال : ثم خرج من باب الصفا » وروى ابن أبى شيبة عن عطاء مرسلا « أنه عليه الصلاة والسلام خرج إلى الصفا من باب بنى مخزوم » وأما عدد الأشواط ففى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما « قدم النبى صلى الله عليه وسلم مكة فطاف بالبيت سبعا ، وصلى خلف المقام ركعتين ، وطاف بين الصفا والمروة سبعا » هذا والأفضل للمفرد أن لا يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم ، بل يؤخر السعى إلى يوم النحر عقيب طواف الزيارة لأن السعى واجب ، فجعله تبعا للفرض أولى من جعله تبعا للسنة ، وإنما جاز بعد طواف القدوم رخصة بسبب كثرة ما على الحاج من الأعمال يوم النحر ، فإنه يرمى ، وقد يذبح ، ثم يحلق بمنى ، ثم يجىء إلى مكة فيطوف الطواف المفروض ، ثم يرجع إلى منى ليبيت بها ، فإذا لم يكن من غرضه أن يسعى بعد طواف القدوم أخذا بالأولى فلا يرمل فيه ، لأن الرمل إنما شرع فى طواف بعده سعى ، ويرمل فى طواف الزيارة على ما سنذكر . هذا وشرط جواز السعى أن يكون بعد طواف أو أكثره ، ذكره فى البدائع (قوله وهذا شوط) ظاهر المذهب أن كلا من الذهاب إلى المروة والمجىء منه إلى الصفا شوط ، وعند الطحاوى لا ، فقيل : الرجوع إلى الصفا ليس معتبرا من الشوط بل لتحصيل الشوط الثانى ، ويعطى بعض العبارات أنه من الصفا إلى الصفا لما ذكروا فى وجه إلحاقه بالطواف ، حيث كان من المبدإ أعنى الحجر إلى المبدإ وعنده[1] فى مراده من ذلك اشتباه ، وأياما كان فإبطاله بحديث جابر الطويل حيث قال فيه « فلما كان آخر طوافه بالمروة قال : لو استقبلت من أمرى » الحديث لا ينتهض . أما على الأول فلأن آخر السعى عند الطحاوى لا شك أنه

أى من التكبير والتهليل والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والدعاء لحاجته . وقوله (وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة) فيه إشارة إلى نفى قول الطحاوى : إنه يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفا إلى الصفا ، وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك شوطا آخر . والأصح ماذكر فى الكتاب لأن رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام طاف بينهما سبعة أشواط ، وعلى ماقاله الطحاوى يصير أربعة عشر شوطا . كذا فى المبسوط . فإن قيل : ما الفرق بين الطواف والسعى حتى كان مبدأ

---

(١) (قول صاحب الفتح وعنده) كذا فى جميع النسخ الحاضرة ولعل الظاهر وعندى بضمير التكلم فليحرر ، كذا بهامش نسخة العلامة الشيخ البحراوى حفظه الله .

ويسعى فى بطن الوادى فى كل شوط لما روينا . وإنما يبدأ بالصفا لقوله عليه الصلاة والسلام فيه « ابدءوا بما بدأ الله تعالى به » ثم السعى بين الصفا والمروة

بالمروة ورجوعه عنها إلى حال سبيله . فإنه إنما كان يحتاج إلى الرجوع إلى الصفا ليفتتح الشوط وقد تم السعى . وعلى الثانى إذا كان الشوط الأخير صح أن يقال عند رجوعه فيه من المروة هذا آخر طوافه بالمروة ، لأنه لا يرجع بعد هذه الوقفة بها إليها ، وإن احتاج إلى رجوعه إلى الصفا لتتميم الشوط . وما دفع به أيضا من أنه لو كان كذلك لكان الواجب أربعة عشر شوطا . وقد اتفق رواة نسكه عليه الصلاة والسلام أنه إنما طاف سبعة فموقوف على أن مسمى الشوط مامن الصفا إلى المروة أو من الصفا إلى الصفا فى الشرع وهو ممنوع . إذ يقول : هذا اعتباركم لا اعتبار الشرع لعدم النقل عنه عليه الصلاة والسلام فى ذلك ، وأقل الأمور إذا لم يثبت عن الشارع تنصيص فى مسماه أن يثبت احتمال أنه كما قلتم ، وكما قلت ، فيجب الاحتياط فيه . وذلك باعتبار قولى فيه ويقويه أن لفظ الشوط أطلق على ماحوالى البيت . وعرف قطعا أن المراد به مامن المبدإ إلى المبدإ . فكذا إذا أطلق فى السعى إذ لا منصص على المراد ، فيجب أن يحمل على المعهود منه فى غيره . فالوجه أن إثبات مسمى الشوط فى اللغة يصدق على كل من الذهاب من الصفا إلى المروة والرجوع منها إلى الصفا . وليس فى الشرع ما يخالفه فيبقى على المفهوم اللغوى . وذلك أنه فى الأصل مسافة يعدوها الفرس كالميدان ونحوه مرة واحدة . ومنه قول سليمان بن صرد لعلى رضى الله عنه : إن الشوط بطىء : أى بعيد ، وقد بقى من الأمور ماتعرف به صديقاك من عدوك . فسبعة أشواط حينئذ قطع مسافة مقدرة سبع مرات . فإذا قال : طاف بين كذا وكذا سبعا صدق بالتردد من كل من الغايتين إلى الأخرى سبعا ، بخلاف طاف بكذا فإن حقيقته متوقفة على أن يشمل بالطواف ذلك الشىء ، فإذا قال : طاف به سبعا ، كان بتكريره تعميمه بالطواف سبعا ، فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم فى شوطه كونه من المبدإ إلى المبدإ ، والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك .

[فرع] إذا فرغ من السعى يستحب له أن يدخل فيصلى ركعتين ليكون ختم السعى كختم الطواف . كما ثبت أن مبدأه بالاستلام كبدئه عنه عليه الصلاة والسلام ، ولا حاجة إلى هذا القياس إذ فيه نص وهو ماروى المطلب بن أبى وداعة قال « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء ، حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين فى حاشية المطاف . وليس بينه وبين الطائفين أحد » رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان . وقال فى روايته « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى حذو الركن الأسود والرجال والنساء يمرون بين يديه مابينهم وبينه سترة » وعنه « أنه رآه عليه الصلاة والسلام يصلى مما يلى باب بنى سهم والناس يمرون » الخ وباب بنى سهم هو الذى يقال له اليوم باب العمرة ، لكن على هذا لا يكون حذو الركن الأسود ، والله أعلم بحقيقة الحال (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام ابدءوا) اعلم أنه روى بصيغة الخبر « أبدأ » فى مسلم من حديث جابر الطويل .

الطواف هو المنتهى دون السعى ؟ أجيب بأن الطواف دوران لا يتأتى إلا بحركة دورية ، فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة ، وأما السعى فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضى عوده على بدئه . وقوله (لما روينا) إشارة إلى قوله « ويسعى فى بطن الوادى » وقوله (وإنما يبدأ بالصفا) ظاهر (ثم السعى بين الصفا والمروة

(قوله وقوله لما روينا إشارة إلى قوله ويسعى فى بطن الوادى) أقول : فيه بحث

واجب وليس بركن . وقال الشافعى رحمه الله: إنه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا ». ولنا قوله تعالى ـ فلا جناح عليه أن يطوّف بهما ـ ومثله يستعمل للإباحة فينفى الركنية والإيجاب إلا أنا عدلنا عنه فى الإيجاب . ولأن الركنية لاتثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد. ثم معنى ماروى كتب استحبابا كما فى قوله تعالى ـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ـ الآية .

« ونبدأ » فى رواية أبى داود والترمذى وابن ماجه ومالك فى الموطأ ، وبصيغة الأمر وهو المذكور فى الكتاب وهو عند النسائى والدارقطنى ، وهو مفيد الوجوب خصوصا مع ضميمة قوله عليه الصلاة والسلام « لتأخذوا عنى مناسككم . فإنى لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه » أخرجه مسلم . فعن هذا مع كون نفس السعى واجبا لو افتتح من المروة لم يعتبر ذلك الشوط إلى الصفا ، وهذا لأن ثبوت شرط الواجب بمثل مايثبت به أقصى حالاته وهو مما يثبت بالآحاد فكذا شرطه (قوله وقال الشافعى : إنه ركن الخ) قال الشافعى رحمه الله : أخبرنا عبد الله ابن المؤمل العابدى عن عمر بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن أبى رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت أبى تجزأة [1] إحدى نساء بنى عبد الدار قالت « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه . وهو وراءهم . وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة مايسعى وهو يقول : اسعوا فإن الله كتب عليكم السعى » ورواه ابن أبى شيبة فى مصنفه: حدثنا محمد بن بشر حدثنا عبد الله بن المؤمل حدثنا عبد الله ابن أبى حسين عن عطاء عن حبيبة بنت أبى تجزأة فذكره ، وخطىء ابن أبى شيبة فيه حيث أسقط صفية بنت شيبة وجعل مكان ابن محيصن ابن أبى حسين . قال ابن القطان : نسبة الوهم إلى ابن المؤمل أولى . وطعن فى حفظه مع

واجب وليس بركن) عندنا (وقال الشافعى : إنه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله كتب عليكم السعى فاسعوا » ولنا قوله تعالى ـ فلا جناح عليه أن يطوف بهما ـ) ووجه الاستدلال بما ذكره أن مثله يستعمل للإباحة كما فى قوله تعالى ـ ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء ـ وما يستعمل للإباحة (ينفى الركنية والإيجاب إلا أنا عدلنا عنه) أى عن ظاهر الآية (فى الإيجاب) أى تركنا العمل بظاهرها فى نفى الإيجاب ، ولم يذكر ماأوجب العدول . واختلف فيه الشارحون . فمنهم من قال : عملا بما رواه لأنه خبر واحد يوجب الإيجاب . ومنهم من قال : بأول الآية وهو قوله تعالى ـ إن الصفا والمروة من شعائر الله ـ فإن الشعائر جمع شعيرة وهى العلامة ، وذلك يكون فرضا . فأول الآية يدل على الفرضية ، وآخرها على الإباحة ، فعملنا بهما ، وقلنا بالوجوب لأنه ليس بفرض علما وهو فرض عملا . فكان فيه نوع من كل واحد من الفرض والاستحباب . وقيل : بالإجماع لأن الركنية لاتثبت إلا بدليل مقطوع به ، وما رويتم ليس كذلك . وقوله (ثم معنى ما روى) تأويل للحديث . وقيل فى قوله (كما فى قوله تعالى ـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ـ) نظر . لأن الوصية للوالدين والأقربين كانت فرضا ثم

(قوله فمنهم من قال عملا بما رواه الخ) أقول : فيه بحث أما أولا فلأن قول المصنف ثم معنى ماروى كتب استحبابا يرد هذا القول: وأما ثانيا فلأن دلالة الآية لما كانت على الإباحة ودلالة الحديث على الوجوب فما الذى يرجح الثانية على الأولى إلا أن يدعى التأخر أو الشهرة فتأمل

---

(١) (قوله تجزأة) قال فى القاموس فى مادة « ج ز أ » وحبيبة بنت أبى تجزأة بضم التاء وسكون الجيم صحابية اه . فما وقع فى بعض النسخ من رسمها شجرأة بالشين قبل الجيم وبالراء المهملة بعدها تحريف لايعول عليه كتبه مصححه.

. . . .

أنه اضطرب فى هذا الحديث كثيرا . فأسقط عطاء مرة وابن محيصن أخرى . وصفية بنت شيبة . وأبدل ابن محيصن بابن أبى حسين . وجعل المرأة عبدرية تارة ويمنية أخرى . وفى الطواف تارة ، وفى السعى بين الصفا والمروة أخرى اه . وهذا لايضر بمتن الحديث إذ بعد تجويز المتقنين له لايضره تخليط بعض الرواة . وقد ثبت من طرق عديدة منها طريق الدارقطنى عن ابن المبارك : أخبرنى معروف بن مشكان أخبرنى منصور بن عبد الرحمن عن أخته صفية قالت « أخبرنى نسوة من بنى عبد الدار اللاتى أدركن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلن « دخلنا دار ابن أبى حسين فرأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف » الخ . قال صاحب التنقيح : إسناده صحيح . والجواب : أنا قد قلنا بموجبه إذ مثله لايزيد على إفادة الوجوب . وقد قلنا به . أما الركن فإنما يثبت عندنا بدليل مقطوع به . فإثباته بهذا الحديث إثبات بغير دليل . فحقيقة الخلاف فى أن مفاد هذا الدليل ماذا ؟ والحق فيه ماقلنا . لأن نفس الشىء ليس إلا ركنه وحده أو مع شىء آخر . فإذا كان ثبوت ذلك الشىء قطعيا لزم فى ثبوت أركانه القطع لأن ثبوتها هو ثبوته . فإذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بها . وتقدم مثل هذا فى مسألة قراءة الفاتحة فى الصلاة . وإذا تحققت هذا فجواب المصنف بتأويله بمعنى كتب استحبابا كقوله تعالى ـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية ـ مناف لمطلوبه . فكيف يحمل عليه بعض الأدلة ؟ بل العادة التأويل بما يوافق المطلوب فكيف ولا مفيد للوجوب فيما نعلم سواه ؟ فنحن محتاجون إليه فى إثبات الدعوى . فإن الآية وهى ـ فلا جناح عليه أن يطوّف بهما ـ وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى مصحفه ـ فلا جناح عليه أن لايطوف بهما ـ لايفيد الوجوب ، والإجماع لم يثبت على الوجوب بالمعنى الذى يقول به . إذ ليس هو معنى الفرض الموجب فواته عدم الصحة فالثابت الخلاف ، والفريقان متمسكهم الحديث المذكور فلا يجوز أن يصرف عن الوجوب مع أنه حقيقته إلى ماليس معناه بلا موجب ، بل مع مايوجب عدم الصرف بخلاف لفظ « كتب » فى الوصية للصارف هناك . واعلم أن سياق الحديث يفيد أن المراد بالسعى المكتوب الجرى الكائن فى بطن الوادى إذا راجعته ، لكنه غير مراد بلا خلاف يعلم . فيحمل على أن المراد بالسعى التطوّف بينهما : اتفق أنه عليه الصلاة والسلام قاله لهم عند الشروع فى الجرى الشديد المسنون لما وصل إلى محله شرعا أعنى بطن الوادى . ولا يسن جرى شديد فى غير هذا المحل بخلاف الرمل فى الطواف ، إنما هو مشى فيه شدّة وتصلب . ثم قيل : فى سبب شرعية الجرى فى بطن الوادى « إن هاجر رضى الله عنها لما تركها إبراهيم عليه الصلاة والسلام عطشت فخرجت تطلب الماء وهى تلاحظ إسماعيل عليه السلام خوفا عليه ، فلما وصلت إلى بطن الوادى تغيب عنها فسعت لتسرع الصعود فتنظر إليه » فجعل ذلك نسكا إظهارا لشرفهما وتفخيما لأمرهما . وعن ابن عباس رضى الله عنهما « أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما أمر بالمناسك عرض الشيطان له عند السعى فسابقه فسبقه إبراهيم عليه الصلاة والسلام» أخرجه أحمد . وقيل : إنما سعى سيدنا ونبينا عليه الصلاة والسلام إظهارا للمشركين الناظرين إليه فى الوادى الجلد

نسخت ، فكان كتب دالا على الفرضية . والجواب : أن ذلك ليس بمجمع عليه ، بل قال بعضهم : ليست بمنسوخة بل يجمع للوارث بين الوصية والميراث ، وللمانع يكفيه ذلك . فإن قيل : ما بال المصنف أعرض عن الاستدلال بحديثه ، فإنه لكونه خبر واحد أدل على الوجوب من الركنية ، فالجواب : أنه إنما أعرض عنه لأن راويه عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف قاله النسائى ويحيى بن معين والدارقطنى ، وقال أحمد : أحاديثه منكرة.

(قوله فالجواب أنه إنما أعرض عنه الخ) أقول : فيه بحث .

قال (ثم يقيم بمكة حراما) لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله . قال (ويطوف بالبيت كلما بدا له) لأنه

ومحمل هذا الوجه ما كان من السعى فى عمرة القضاء ثم بقى بعده كالرمل إذ لم يبق فى حجة الوداع مشرك بمكة . والمحققون على أن لا يشتغل بطالب المعنى فيه . وفى نظائره من الرمى وغيره بل هى أمور توقيفية يحال العلم فيها إلى الله تعالى (قوله ثم يقيم بمكة حراما لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله) خلافا للحنابلة والظاهرية وعامة أهل الحديث فى قولهم : إنه يفسخ الحج إذا طاف للقدوم إلى عمرة ، وظاهر كلامهم أن هذا واجب . وقال بعض الحنابلة : نحن نشهد الله أنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضا فسخه إلى عمرة تفاديا من غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أن فى السنن عن البراء بن عازب رضى الله عنه « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فأحرمنا بالحج ، فلما قدمنا مكة قال : اجعلوها عمرة . فقال الناس : يارسول الله قد أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة ؟ قال : انظروا ما آمركم به فافعلوا . فردّوا عليه القول فغضب . ثم انطلق حتى دخل على عائشة رضى الله عنها غضبان . فرأت الغضب فى وجهه ، فقالت : من أغضبك أغضبه الله ؟ قال : وما لى لا أغضب وأنا آمر أمرا فلا أتبع » وفى لفظ لمسلم « دخل علىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو غضبان فقلت : ومن أغضبك يارسول الله أدخله الله النار ؟ قال : أو ما شعرت أنى أمرت الناس بأمر فإذا هم يترددون » الحديث . وقال سلمة بن شبيب لأحمد : كل أمرك عندى حسن إلا خلة واحدة قال : وما هى ؟ قال : تقول بفسخ الحج إلى العمرة . فقال : ياسلمة كنت أرى لك عقلا ، عندى فى ذلك أحد عشر حديثا صحاحا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتركها لقولك ؟ ولنورد منها ما فى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما « قدم النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج ، فأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم ، فقالوا : يارسول الله أىّ الحل ؟ قال : الحل كله » وفى لفظ « وأمر أصحابه أن يحلوا (١) إحرامهم بعمرة إلا من كان معه الهدى » وفى الصحيحين عن جابر رضى الله عنه « أهلّ عليه الصلاة والسلام وأصحابه بالحج . وليس معه أحد منهم هدى غير النبى صلى الله عليه وسلم وطلحة إلى أن قال « فأمرهم النبى صلى الله عليه وسلم أن يجعلوها عمرة » الحديث . وفيه قالوا « « ننطلق إلى منى وذكر أحدنا يقطر » يعنون الجماع جاء مفسرا فى مسند أحمد « قالوا : يارسول الله أيروح أحدنا إلى منى وذكره يقطر منيا ؟ قال : نعم » عاد للحديث قبله « فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت . . ولولا أن معى الهدى لأحللت » وفى لفظ « فقام فينا فقال : قد علمتم أنى أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم ، ولولا هديى لحللت كما تحلون » وفى لفظ فى الصحيح أيضا « أمرنا لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى قال : فأهللنا من الأبطح ، فقال سراقة بن مالك بن جعشم : يارسول الله ألعامنا هذا أم للأبد » وفى لفظ « أرأيت متعتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد » وفى السنن عن الربيع بن سبرة عن أبيه « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كان بعسفان قال له سراقة بن مالك المدلجى : يارسول الله اقض لنا قضاء قوم كأنما ولدوا اليوم ، فقال : إن الله عزّ وجل قد أدخل عليكم فى حجكم عمرة . فإذا قدمتم فمن تطوّف بالبيت وسعى

وقوله (ثم يقيم بمكة حراما) أى محرما (لأنه محرم بالحج) لشروعه فيه . وكل من كان كذلك (لا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله)

---

(١) (قوله يحلوا) كذا فى النسخ التى بأيدينا ، والذى فى صحيح مسلم يحولوا فليحرر لفظ الحديث كتبه مصححه .

بين الصفا والمروة فقد حل إلا من كان أهدى » وظاهر هذا أن مجرد الطواف والسعي يحلل المحرم بالحج . وهو ظاهر مذهب ابن عباس رضي الله عنهما . قال عبد الرزاق : حدثنا معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس قال « من جاء مهلا بالحج فإن الطواف بالبيت يصيره إلى العمرة شاء أو أبى . قلت : إن الناس ينكرون ذلك عليك . قال : هي سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم وإن رغموا » وقال بعض أهل العلم : كل من طاف بالبيت ممن لاهدى معه من مفرد أو قارن أو متمتع فقد حل إما وجوبا وإما حكما . وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم « إذا أدبر النهار من ههنا وأقبل الليل من ههنا فقد أفطر الصائم » أي حكما أي دخل وقت فطره . فكذا الذي طاف إما أن يكون قد حل . وإما أن يكون ذلك الوقت في حقه ليس وقت إحرام . وعامة الفقهاء المجتهدين على منع الفسخ . والجواب : أولا بمعارضة أحاديث الفسخ بحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا من أهلّ بالحج ومنا من أهلّ بالعمرة ومنا من أهلّ بالحج والعمرة . وأهلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج . فأما من أهل بالعمرة فأحلوا حين طافوا بالبيت وبالصفا والمروة . وأما من أهلّ بالحج أو بالحج والعمرة فلم يحلوا إلى يوم النحر » وبما صح عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال « لم يكن لأحد بعدنا أن يصير حجته عمرة إنها كانت رخصة لنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم » وعنه كان يقول فيمن حجّ ثم فسخها عمرة « لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » رواه أبو داود عنه . وروى النسائي عنه بإسناد صحيح نحوه . ولأبي داود بإسناد صحيح عن عثمان رضي الله عنه « أنه سئل عن متعة الحج فقال : كانت لنا ليست لكم » . وفي سنن أبي داود والنسائي من حديث بلال بن الحرث عن أبيه قال « قلت : يارسول الله أرأيت فسخ الحج في العمرة لنا خاصة أم للناس عامة ؟ فقال : : بل لنا خاصة » ولا يعارضه حديث سراقة حيث قال : ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال له : للأبد » لأن المراد ألعامنا فعل العمرة في أشهر الحج أم للأبد . لا أن المراد فسخ الحج إلى العمرة . وذلك أن سبب الأمر بالفسخ ماكان إلا تقريرا لشرع العمرة في أشهر الحج . مالم يكن مانع سوق الهدى . وذلك أنه كان مستعظما عندهم حتى كانوا يعدونها في أشهر الحج من أفجر الفجور فكسر سورة ما استحكم في نفوسهم من الجاهلية من إنكارها بحملهم على فعله بأنفسهم . يدل على هذا ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرّم صفرا ويقولون : إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر . فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لصبيحة رابعة مهلين بالحج . فأمرهم أن يجعلوها عمرة . فتعاظم ذلك عندهم فقالوا : يارسول الله أيّ الحل ؟ قال : الحل كله » فلو لم يكن حديث بلال بن الحرث ثابتا كما قال الإمام أحمد حيث قال : لايثبت عندي . ولا يعرف هذا الرجل . كان حديث ابن عباس هذا صريحا في كون سبب الأمر بالفسخ هو قصد محو ما استقرّ في نفوسهم في الجاهلية بتقرير الشرع بخلافه . ألا ترى إلى ترتيبه الأمر بالفسخ على ما كان عندهم من ذلك بالفاء . غير أنه رضي الله عنه بعد ذلك ظن أن هذا الحكم مستمر بعد إثارة السبب إياه كالرمل والاضطباع فقال به . وظهر لغيره كأبي ذر وغيره أنه منقض بانقضاء سببه ذلك . ومشى عليه محققو الفقهاء المجتهدين . وهو أولى لو كان قول أبي ذر عن رأى لاعن نقل عنه عليه الصلاة والسلام . لأن الأصل المستمر

يشبه الصلاة . قال عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة ، والصلاة خير موضوع ، فكذا الطواف » إلا أنه لايسعى عقيب هذه الأطوفة فى هذه المدة لأن السعى لايجب فيه إلا مرة . والتنفل بالسعى غير مشروع ، ويصلى لكل أسبوع ركعتين ، وهى ركعتا الطواف على مابينا .

فى الشرع عدم استحباب قطع ماشرع فيه من العبادات وإبدالها بغيرها مما هو مثلها . فضلا عما هو أخف منها ، بل يستمر فيما شرع فيه حتى ينهيه . وإذا كان الفسخ ينافى هذا مع كون المثير له سببا لم يستمر وجب أن يحكم برفعه مع ارتفاعه . ثم بعد هذا رأيت التصريح فى حديث سراقة بكون المسئول عنه العمرة لا الفسخ فى كتاب الآثار فى باب التصديق بالقدر . محمد بن الحسن قال : أخبرنا أبوحنيفة قال : حدثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « سأل سراقة بن مالك بن جعشم المدلجى قال : يارسول الله أخبرنا عن عمرتنا هذه ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال : للأبد . فقال : أخبرنا عن ديننا هذا كأنما خلقنا له فى أى شيء العمل ، فى شيء قد جرت به الأقلام وثبتت به المقادير أم فى شيء يستأنف له العمل ؟ قال : فى شيء جرت به الأقلام وثبتت به المقادير » وساق الحديث إلى آخره . فقول أحمد رحمه الله : عندى أحد عشر حديثا الخ لايفيد لأن مضمونها لايزيد على أمرهم بالفسخ والعزم عليهم فيه ، وغضبه على من تردد استشفاق لاستحكام نفرتهم من العمرة فى أشهر الحج ونحن لاننكر ذلك وإن كان حديث عائشة الذى عارضنا به يفيد خلافه . وإنما الكلام فى أنه شرع فى عموم الزمان ذلك الفسخ أولا . وشيء منها لايمسه سوى حديث سراقة بتلك الرواية ، وقد بينا المراد به وأثبتناه مرويا ، وثبت أنه حكم كان لقصد تقرير الشرع المستحكم فى نفوسهم ضده . وكذا إعادة الشارع إذا أورد حكما يستعظم لأحكام ضده المنسوخ فى شريعتنا يرد بأقصى المبالغات ليفيد استئصال ذلك التمكن المرفوض : كما فى الأمر بقتل الكلاب لما كان المتمكن عندهم مخالطتها ، وعدها من أهل البيت ، حتى انتهوا فنسخ ؛ فكذا هذا لما استقر الشرع عندهم وانقشع تمام ماكان فى نفوسهم من منعه . رجع الفسخ وصار الثابت مجرد جواز العمرة فى أشهر الحج ، والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله قال عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة ») إلا أن الله قد أحل فيه المنطق . فمن نطق فلا ينطق إلا بخير ؛ هذا الحديث روى مرفوعا وموقوفا ؛ أما المرفوع فمن رواية سفيان عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما أخرجها الحاكم وابن حبان ؛ ومن رواية موسى بن أعين عن ليث بن أبى سليم عن عطاء عن طاوس مرفوعا باللفظ المذكور ، أخرجها البيهقى . ومن رواية الباغندى يبلغ به ابن عيينة عن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا ، رواه البيهقى وقال : ولم يصنع الباغندى شيئا فى رفعه لهذا الحديث ، فقد رواه ابن جريج وأبوعوانة عن إبراهيم بن ميسرة موقوفا وبهذا عرف وقفه . ولا يخفى أن عطاء بن السائب من الثقات غير أنه اختلط ، فمن روى عنه قبل الاختلاط فحديثه حجة ، قيل : وجميع من روى عنه روى بعد الاختلاط إلا شعبة وسفيان . وهذا من حديث سفيان عنه . وأيضا فقد تابعه على رفعه من سمعت فيقوى ظن رفعه لو لم يكن من رواية سفيان عنه ؛ وأسنده الطبرانى من حديث طاوس عن ابن عمر رضى الله عنهما لاأعلمه إلا عن النبى صلى الله عليه وسلم ،

وهذا لم يأت بها . وقوله (والصلاة خير موضوع فكذا الطواف) قيل : إلا أن طواف التطوع أفضل للغرباء : وصلاة التطوع أفضل لأهل مكة ؛ لأن الغرباء يفوتهم الطواف ولا تفوتهم الصلاة ، وأهل مكة لايفوتهم الأمران فعند الاجتماع الصلاة أفضل . وقوله (والتنفل بالسعى غير مشروع) لأنه ثبت بالنص مرة

قال (فإذا كان قبل يوم التروية بيوم خطب الإمام خطبة يعلم فيها الناس الخروج إلى منى والصلاة بعرفات والوقوف والإضافة) والحاصل أن فى الحج ثلاث خطب : أولها ما ذكرنا . والثانية بعرفات يوم عرفة . والثالثة بمنى فى اليوم الحادى عشر ، فيفصل بين كل خطبتين بيوم . وقال زفر رحمه الله : يخطب فى ثلاثة أيام متوالية أولها يوم التروية لأنها أيام الموسم ومجتمع الحاج . ولنا أن المقصود منها التعليم . ويوم التروية ويوم النحر يوما اشتغال ، فكان ماذكرناه أنفع وفى القلوب أنجع (فإذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى فيقيم بها حتى

قال « الطواف بالبيت صلاة فأقلوا فيه الكلام » وسنذكره من رواية الترمذى أيضا (قوله فإذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من ذى الحجة ويوم التروية هو الثامن ، سمى به لأنهم كانوا يروون إبلهم فيه استعدادا للوقوف يوم عرفة . وقيل : لأن رؤيا إبراهيم كانت فى ليلته فتروّى فيه فى أن ما رآه من الله أولا ، من الرأى وهو مهموز ذكره فى طلبة الطلبة . وقيل : لأن الإمام يروّى للناس مناسكهم من الرواية . وقيل غير ذلك . وهذه الخطبة خطبة واحدة بلا جلوس ، وكذا خطبة الحادى عشر ، وأما خطبة عرفة [1] فيجلس بينهما وهى قبل صلاة الظهر والخطبتان الأوليان بعده (قوله أولها يوم التروية) قلنا خلاف المروى عنه صلى الله عليه وسلم « فإنه روى عنه أنه خطب فى السابع وكذا أبو بكر ، وقرأ علىّ رضى الله عنه عليهم سورة براءة . رواه ابن المنذر وغيره عن ابن عمر رضى الله عنهما ، ولأن تلك الأيام أيام اشتغال على مالايخفى فيكون داعية تركهم الحضور فيفوت المقصود من شرع الخطب (فكان ماذكرناه أنفع وفى القلوب أنجع) أى أبلغ (قوله فإذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى) ظاهر هذا التركيب إعقاب صلاة الفجر بالخروج إلى منى وهو خلاف السنة . والحديث الذى ذكره المصنف فى الاستدلال أخص من الدعوى ليفيد أن مضمونه هو السنة . ولم يبين فى المبسوط خصوص وقت الخروج . واستحب فى المحيط كونه بعد الزوال وليس بشىء . وقال المرغينانى بعد طلوع الشمس ، وهو الصحيح لما عن ابن عمر رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الفجر يوم التروية بمكة ، فلما طلعت الشمس راح إلى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح يوم عرفة » وكأن مستند الأول ما فى حديث جابر « أنه عليه الصلاة والسلام توجه قبل صلاة الظهر » فإنه لايقال فى التخاطب لما بعد طلوع الشمس

فالتكرار لايكون إلا بالقياس على الطواف ، ولا مجال له فيه . وقوله (فإذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من ذى الحجة (خطب الإمام) يعنى خطبة واحدة من غير أن يجلس بين الخطبتين بعد صلاة الظهر ، وكذلك فى الخطبة الثالثة التى تخطب بمنى . وأما فى خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهى قبل صلاة الظهر . وقوله (والحاصل أن فى الحج ثلاث خطب) ظاهر . وقوله (فإذا صلى الفجر يوم التروية) وهو اليوم الثامن من ذى الحجة قيل إنما سمى بذلك لأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام رأى ليلة التروية كأن قائلا يقول له : إن الله يأمرك بذبح ابنك هذا . فلما أصبح تروّى : أى تفكر فى ذلك من الصباح إلى الرواح أمن الله تعالى هذا الحلم أم من الشيطان ؟ فمن ثمة سمى يوم التروية . فلما أمسى رأى مثل ذلك ، فعرف أنه من الله تعالى ، فمن ثم سمى يوم

(قوله أمن الله هذا الحلم أم من الشيطان) أقول : قال السروجى . وفيه بعد من جهة أن رؤيا الأنبياء حق اهـ .

---

(١) (قوله وأما خطبة عرفة الخ) عبارة الزيلعى : إلا خطبة يوم عرفة فإنها خطبتان فيجلس بينهما اهـ كتبه مصححه .

يصلي الفجر من يوم عرفة » لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى الفجر يوم التروية بمكة ، فلما طلعت الشمس راح إلى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح إلى عرفات «(ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا إلى عرفات ومرّ بمنى أجزأه) لأنه لايتعلق بمنى فى هذا اليوم إقامة نسك، ولكنه أساء

جئتك قبل صلاة الظهر . ولا لما قبل الأذان ودخول الوقت . وإنما يقال إذ ذاك قبل الظهر أو أذان الظهر ، فإنما يقال ذلك عرفا لما بعد الوقت قبل الصلاة . لكن حديث ابن عمر رضى الله عنه صريح فيقضى به على المحتمل . وفى الكافى للحاكم الشهيد : ويستحبّ أن يصلى الظهر بمنى يوم التروية . هذا ولا يترك التلبية فى أحواله كلها حال إقامته بمكة فى المسجد وخارجه إلا حال كونه فى الطواف . ويلبى عند الخروج إلى منى . ويدعو بما شاء ويقول : اللهم إياك أرجو وإياك أدعو وإليك أرغب . اللهم بلغنى صالح عملى وأصلح لى فى ذريتى ، فإذا دخل منى قال : اللهم هذا منى وهذا مادللتنا عليه من المناسك ، فمن علينا بجوامع الخيرات وبما مننت به على إبراهيم خليلك ومحمد حبيبك وبما مننت به على أهل طاعتك ، فإنى عبدك وناصيتى بيدك جئت طالبا مرضاتك . ويستحب أن ينزل عند مسجد الخيف (قوله لما روى الخ) فى حديث جابر الطويل قال « لما كان يوم التروية توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج ، فركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة » الحديث . وذكر المصنف رحمه الله لهذا الحديث يفيد أن السنة عنده الذهاب من منى إلى عرفة بعد طلوع الشمس . وصرح به فى الإيضاح . وعن ذلك حمل فى النهاية مرجع ضمير قبله على طلوع الشمس . ثم اعترضه بأنه كان من حق الكلام أن يقول قبل طلوع الشمس لأنه لم يتقدم ذكر طلوع الشمس لكنه تبع صاحب الإيضاح لأن طلوع الشمس مذكور فى الإيضاح متقدما اهـ . ولا يخفى أن قوله ثم يتوجه إلى عرفات متصل فى المتن بقوله حتى يصلى الفجر من يوم عرفة . إما بناء على عدم توقيت وقت الخروج إلى منى أو توقيته بما بعد صلاة الفجر كما هو مقتضى التركيب الشرطى كما قدمناه . وقول المصنف : وهذا بيان الأولوية يتعلق به شرحا ، فمرجع ضمير قبله البتة صلاة الفجر من يوم عرفة ، ولا شك أنه أخذ فى بيان حكم هذا الجواز والجواز متحقق فى التوجه قبل الصلاة كما هو متحقق فيه قبل الشمس . والإساءة لازمة فى الوجهين ، فلا حاجة إلى إلزامه أن مرجع الضمير طلوع الشمس ثم اعتراضه ، وقد استفيد من مجموع ماقلنا أن السنة الذهاب إلى عرفات بعد طلوع الشمس أيضا . ويقول عند التوجه إلى عرفات : اللهم إليك توجهت وعليك توكلت ووجهك أردت . فاجعل ذنبى مغفورا وحجى مبرورا وارحمنى ولا تخيبنى . واقض بعرفات حاجتى إنك على كل شىء قدير . ويلبى ويهلل ويكبر لقول ابن مسعود رضى الله عنه حين أنكر عليه التلبية : « أجهل الناس أم نسوا ؟ والذى بعث محمدا بالحق لقد خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة إلا أن يخلطها بتكبير أو تهليل » رواه أبو ذر . ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم كما فى العيد إذا ذهب إلى المصلى ، فإذا قرب من

عرفة . ثم رأى مثله فى الليلة الثالثة فهمّ بنحره فسمى اليوم بيوم النحر . وقيل : إنما سمى يوم التروية بذلك لأن الناس يروون بالماء من العطش فى هذا اليوم يحملون الماء بالروايا إلى عرفات ومنى . وإنما سمى يوم عرفة به لأن جبريل عليه السلام علم إبراهيم عليه الصلاة والسلام المناسك كلها يوم عرفة فقال له : أعرفت فى أىّ موضع تطوف ؟ وفى أىّ موضع تسعى ؟ وفى أىّ موضع تقف؟ وفى أىّ موضع تنحر وترمى ؟ فقال عرفت . فسمى يوم عرفة

بتركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم . قال (ثم يتوجه إلى عرفات فيقيم بها) لما روينا . وهذا بيان الأولوية . أما لو دفع قبله جاز لأنه لايتعلق بهذا المقام حكم . قال فى الأصل : وينزل بها مع الناس لأن الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والإجابة فى الجمع أرجى . وقيل مراده أن لاينزل على الطريق كى لايضيق على المارة . قال (وإذا زالت الشمس يصلى الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمى الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة .

عرفات ووقع بصره على جبل الرحمة قال : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر . ثم يلبى إلى أن يدخل عرفات (قال فى الأصل : وينزل بها مع الناس لأن الانتباذ) أى الانفراد عنهم (نوع تجبر والحال حال تضرع) ومسكنة (والإجابة فى الجمع أرجى) ولأنه يأمن بذلك من اللصوص (وقيل مراده أن لاينزل على الطريق كى لايضيق على المارة) والسنة أن ينزل الإمام بنمرة . ونزول النبى صلى الله عليه وسلم بها لانزاع فيه (قوله وإذا زالت الشمس) ظاهر هذا التركيب الشرطى إعقاب الزوال بالاشتغال بمقدمات الصلاة من غير تأخير . ويدل عليه حديث ابن عمر رضى الله عنهما فى أبى داود ومسند أحمد « غدا عليه الصلاة والسلام من منى حين طلع الصبح فى صبيحة يوم عرفة حتى أتى عرفة فنزل بنمرة وهو منزل الإمام الذى ينزل به بعرفة . حتى إذا كان عند صلاة الظهر راح عليه الصلاة والسلام مهجرا فجمع بين الظهر والعصر . ثم خطب الناس » الحديث . وظاهره تأخير الخطبة عن الصلاة . وعن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما جاء إلى الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وأنا معه فقال : الرواح إن كنت تريد السنة فقال : هذه الساعة ؟ قال نعم ، قال سالم : فقلت للحجاج : إن كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلاة ، فقال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : صدق .

وسمى يوم الأضحى به لأن الناس يضحون فيه بقرابينهم . وقوله (ثم يتوجه إلى عرفات) أى يتوجه من منى بعد صلاة الفجر يوم عرفة إلى عرفات (فيقيم بها لما روينا) أنه عليه الصلاة والسلام راح إلى عرفات (وهذا بيان الأولوية أما لو دفع قبله) أى قبل طلوع الشمس . وهذا إضمار قبل الذكر . وكان من حق الكلام أن يقول : ثم يتوجه إلى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا : أى التوجه بعد طلوع الشمس . وقوله أما لو دفع قبله . عليه قال بعض الشارحين : ترك هذا القيد سهو من الكاتب . وقوله (لأنه) الضمير للشأن . وقوله (لايتعلق بهذا المقام) يعنى منى (حكم) من المناسك فيجوز الذهاب قبل طلوع الشمس إلى عرفات للوقوف فيها وهو الركن الأعظم . لايقال : لم لايجوز أن يكون المكث نفسه إلى طلوع الشمس من المناسك كالوقوف بالمزدلفة ، لأن ذلك إنما يثبت بدليل منقول ولم يوجد . وقوله (وينزل بها) أى بعرفة (مع الناس لأن الانتباذ) أى الانفراد (تجبر) وقوله (وقيل مراده) يعنى من قوله مع الناس (أن لاينزل على الطريق) وقوله (وإذا زالت الشمس) يعنى فى عرفات (ليصلى الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة) يعنى قبل الصلاة ولفظ يبتدئ

(قوله وهذا بيان الأولوية الخ) أقول : وفى غاية السروجى قوله هذا بيان الأولوية : يعنى أن التوجه إلى عرفات بعد ما صلى الفجر بمنى أولى باقتداء النبى صلى الله عليه وسلم . أما لو توجه إليها قبل أن يصلى الفجر بمنى أو بمكة ومر بمنى جاز لأنه لايتعلق بهذا اليوم نسك اهـ . واندفع ما ذكره الشيخ أكمل الدين بحذافيره (قوله وقوله أما لو دفع قبله عليه) أقول : قوله عليه متعلق بقوله بناء فى قوله حتى يصح بناء قوله الخ (قوله قال بعض الشارحين ترك هذا القيد سهو من الكاتب) أقول : القائل هو الإتقانى

يخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما فى الجمعة) هكذا فعله رسول الله عليه الصلاة والسلام . وقال مالك رحمه الله : يخطب بعد الصلاة ، لأنها خطبة وعظ وتذكير فأشبه خطبة العيد . ولنا ما روينا ؛ ولأن المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها . وفى ظاهر المذهب : إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما فى الجمعة . وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه يؤذن قبل خروج الإمام . وعنه أنه يؤذن بعد الخطبة . والصحيح ماذكرنا لأن النبى عليه الصلاة والسلام لما خرج واستوى على ناقته أذن المؤذنون بين يديه . ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع فى الصلاة فأشبه الجمعة . قال (ويصلى بهم الظهر والعصر فى وقت الظهر بأذان وإقامتين) وقد

رواه البخارى والنسائى رحمهما الله (قوله فيخطب خطبتين ويجلس بينهما كالجمعة) ثم قال المصنف (هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولا يحضرنى حديث فيه تنصيص على خطبتين كالجمعة . بل ما أفاد أنه خطب قبل صلاة الظهر من حديث جابر الطويل وحديث عبد الله بن الزبير من المستدرك . وحديث أبى داود عن ابن عمر رضى الله عنهما يفيد أنهما بعد الصلاة وقال فيه « فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف من عرفة » وهو حجة لمالك فى الخطبة بعد الصلاة . قال عبد الحق : وفى حديث جابر الطويل أنه خطب قبل الصلاة . وهو المشهور الذى عمل به الأئمة والمسلمون . وأعله هو وابن القطان حديث ابن عمر رضى الله عنه بابن إسحاق . نعم ذكر صاحب المنتقى عن جابر قال « راح النبى صلى الله عليه وسلم إلى الموقف بعرفة فخطب الناس الخطبة الأولى . ثم أذن بلال . ثم أخذ النبى صلى الله عليه وسلم فى الخطبة الثانية ، ففرغ من الخطبة الثانية وبلال من الأذان . ثم أقام بلال فصلى الظهر . ثم أقام فصلى العصر » رواه الشافعى . وهذا يقتضى أنه عليه الصلاة والسلام ساوق الأذان بخطبته فكأنها والله أعلم إذا كان الأمر على ظاهر اللفظ كانت قصيرة جدا كتسبيحة وتهليلة

يشير إلى ذلك . وقوله (وكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم) روى جابر رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم لما زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له فركب حتى أتى بطن الوادى فخطب للناس ، ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر ، ثم أقام فصلى العصر » وقوله (ولنا ما روينا) إشارة إلى قوله هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (وفى ظاهر المذهب إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما فى الجمعة ، وعن أبى يوسف أنه يؤذن قبل خروج الإمام) من الفسطاط . فإذا فرغ المؤذن خرج الإمام لأن هذا الأذان لأداء الظهر كما فى سائر الأيام (وعنه أنه يؤذن بعد الخطبة) قال بعض الشارحين : وهذا أصح عندى وإن كان على خلاف ظاهر الرواية لما صح من حديث جابر . قال المصنف (والصحيح ماذكرنا) يعنى ظاهر الرواية (لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما خرج واستوى على ناقته أذن المؤذنون بين يديه) ووجه الصحة أن رواية جابر تقتضى الأذان بعد خطبة ، وهذه الرواية تقتضيه قبلها فتعارضتا فصرنا إلى مابعدهما من الحجة وهو القياس على الجمعة (ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع فى الصلاة فأشبه الجمعة) قال (ويصلى بهم الظهر والعصر فى وقت الظهر) أى يصلى الإمام بالقوم الظهر والعصر فى وقت الظهر (بأذان وإقامتين) أما نفس الجمع بين الصلاتين فلورود النقل

(قال المصنف : ولأن المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها) أقول : فلم لم يذكره فى قوله ويعلم الناس الوقوف الخ ؟ (قوله قال بعض الشارحين : وهذا أصح عندى الخ) أقول : القائل هو الإتقانى (قوله قال المصنف : والصحيح ما ذكرنا الخ) أقول : المصنف جعل وجه الصحة هذه الرواية ، وعلى ما ذكره الشارح يكون القياس فلا تطابق بين الشرح والمشروح .

ورد النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلاتين . وفيما روى جابر رضى الله عنه« أن النبى صلى الله عليه وسلم صلاهما بأذان وإقامتين ، ثم بيانه أنه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لأن العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة إعلاما للناس(ولا يتطوّع بين الصلاتين) تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته ، فلو أنه فعل فعل مكروها وأعاد الأذان للعصر فى ظاهر الرواية . خلافا لما روى عن محمد رحمه الله لأن الاشتغال بالتطوّع أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول فيعيده للعصر (فإن صلى بغير خطبة أجزأه) لأن هذه الخطبة ليست بفريضة . قال (ومن صلى الظهر فى رحله وحده صلى العصر فى وقته) عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى . وقالا : يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج إليه .

وتحميدة بحيث كانت قدر الأذان ، ولا بعد فى تسمية مثله خطبة . والخطبة الأولى الثناء كالتهليل والتكبير والتحميد والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والوعظ . ثم تعليم المناسك التى ذكرها المصنف . ثم ظاهر المذهب عندنا إذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن المؤذن كما فى الجمعة . فإذا فرغ أقام . وعن أبى يوسف رحمه الله : يؤذن والإمام فى الفسطاط ثم يخرج فيخطب . قال فى المبسوط : هذا ظاهر قوله الأول . وروى الطحاوى عنه أن الإمام يبدأ بالخطبة قبل الأذان ، فإذا مضى صدر خطبته أذنوا ثم يتم الخطبة بعده . فإذا فرغ أقاموا . وهذا على مساوقة ما روى الشافعى رحمه الله . والصحيح أنه معهم لحديث جابر الطويل ذكر فيه « أنه عليه الصلاة والسلام خطب الناس وهو راكب على القصواء ، إلى أن قال : ثم أذن ثم أقام . والوجه فى ذلك الحديث أن يحمل أذان بلال ذلك على الإقامة ، فيكون عليه الصلاة والسلام ساوق الإقامة بخطبة ثانية خفيفة قدر الإقامة تمجيدا وتسبيحا . وفى حديث جابر رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما بأذان وإقامتين ولم يصل بينهما شيئا » وعنه قلنا لا يتطوّع بين الصلاتين . وما فى الذخيرة والمحيط من أنه يصلى بهم العصر فى وقت الظهر من غير أن يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر ينافى حديث جابر الطويل ، إذ قال « فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا » وكذا ينافى إطلاق المشايخ رضى الله عنهم فى قولهم « ولا يتطوّع بينهما » فإن التطوّع يقال على السنة (قوله خلافا لما روى عن محمد رحمه الله) وجه قوله أنه قد جمعهما وقت واحد فيكفيهما أذان واحد .

المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما ، وأما كونه بأذان وإقامتين فلما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما بأذان وإقامتين وبيانه ماذكر فى الكتاب (ولا يتطوّع بين الصلاتين) يعنى لا الإمام ولا القوم . وقوله (خلافا لما روى عن محمد) فإنه يقول : لايعيد الأذان لأن الوقت قد جمعهما فيكتفى بأذان واحد كما فى العشاء مع الوتر . ووجه الظاهر ما ذكره (أن الاشتغال بالتطوّع أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأوّل) وقطع فور الأذان الأول يوجب إعادته للعصر لأن الأذان للإعلام وكل صلاة أصل بنفسها ، إلا أنه إذا جمع بينهما استغنيا عن الإعلام ، وإذا قطع عاد حكمه الأصلى . وقوله (فإن صلى بغير خطبة) ظاهر . وقوله (ومن صلى الظهر فى رحله) أى فى منزله (وحده صلى العصر فى وقته عند أبى حنيفة . وقالا : المنفرد وغيره سيان فى الجمع بينهما) ومبنى الاختلاف على أن تقديم العصر على وقته لأجل محافظة الجماعة أو لامتداد الوقوف . فعنده للأوّل وعندهما للثانى . لهما أن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف بدليل أنه لاجمع على من ليس عليه الوقوف ، وأن الحاج يحتاج إلى الدعاء فى وقت الوقوف ، فشرع الجمع لئلا يشتغل عن الدعاء . والمنفرد وغيره فى هذه الحاجة سواء

ولأبى حنيفة رحمه الله أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه، إلا فيما ورد الشرع به ، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام والتقديم لصيانة الجماعة لأنه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فى الموقف لا لما

قلنا : الأصل أن كل فرض بأذان ترك فيما إذا جمع بينهما على وجه معين فعند عدمه يعود الأصل (قوله فرض بالنصوص) لقوله تعالى ـ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ـ أى فرضا موقتا وفى حديث « من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر » (قوله والتقديم الخ) لاحاجة إلى تعليل الجمع الوارد بأنه لصيانة الجماعة إبطالا لتعليلهما ، بل يكفى فى بيان أنه لايجوز ارتكابه فى غير مورد من حالة الانفراد بيان ثبوته على خلاف القياس ، ثم إنه يتراءى أن ما أبداه سببا للجمع مناف لما ذكره آنفا من قوله ولهذا : أى لتحصيل مقصود الوقوف قدم العصر على وقته ، إلا أن يدعى أن ذلك خرج على قولهما لا قوله ثم ماعينه أولى لما ذكر من أنه لامنافاة : أى بين الوقوف والصلاة فإنه واقف بعرفة حال كونه نائما أو مغمى عليه فكيف لايكون حال كونه

فيستويان فى جواز الجمع (ولأبى حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص) قال الله تعالى ـ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ـ وقال تعالى ـ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ـ وكل ماهو كذلك لايجوز تركه إلا بدليل قطعى . وذلك فيما ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين مع وفور الصحابة من الجمع بالجماعة مع الإمام فلا يجوز بدونه . وقوله (والتقديم لصيانة الجماعة) جواب عن قولهما وتقريره لانسلم أن جواز الجمع بالتقديم لامتداد الوقوف بل لصيانة الجماعة . لأنه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا لأن الموقف موضع واسع ذو طول وعرض فلا يمكنهم إقامة الجماعة إلا بالاجتماع وأنه يتعذر مرتين فى العادة فعجلوا العصر لئلا تفوتهم فضيلة الجماعة لحق الوقوف . لأن الجماعة تفوت لا إلى خلف . وحق الوقوف يتأدى قبل وبعد ومعه ، إذ لامنافاة بين الوقوف والصلاة لأن الوقوف لاينقطع بالاشتغال بالصلاة كما لاينقطع بالأكل والشرب والتوضى وغير ذلك ، وفى كلامه تسامح لأنه جعل علة تقديم العصر تحصيل مقصود الوقوف حيث قال : ولهذا قدم العصر على وقته . وههنا جعل علته صيانة الجماعة . فإن كان المقصود من الوقوف صيانة الجماعة صح الكلام ، لكن ليس كذلك لأن المقصود منه أداء أعظم ركنى الحج . وإن كان غير ذلك تناقض كلامه وتوارد علتان على معلول واحد بالشخص وذلك غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه بأن المقصود من الوقوف شيئان أحدهما عاجل والثانى آجل . والأول هو امتداد المكث لأجل الدعاء لمصالح دينه ودنياه . والثانى أداء الركن وصيانة الجماعة ، فيجوز أن يكون تقديم العصر معلولا لتحصيل مقصود الوقوف من حيث المقصود الأول . ولصيانة الجماعة من حيث الثانى ، وإذا اختلفت الجهة اندفع التناقض وتوارد العلتين . والحاصل أنهم اتفقوا على أن المقصود منه للمكلف هو الامتداد فى المكث لأجل الدعاء ، ولكنهم اختلفوا فى وجود غيره فقالا : ماثمة غيره ، وفيه المنفرد والجماعة سواء ، وقال : بل ثمة غيره ، وهو ماله من صيانة الجماعة ، وليس المنفرد فيه كالجماعة

(قوله وفى كلامه تسامح ، إلى قوله : لأن المقصود منه أداء أعظم ركنى الحج) أقول : ولك أن تقول تعليل التقديم بتحصيل مقصود الوقوف خرج على ملحهما فلاغبار (قوله وإن كان غير ذلك تناقض كلامه الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه إنما يلزم التناقض والتوارد لو جعل كل منهما علة مستقلة التقديم لم لايجوز أن يكون جزء علة (قوله ولكنهم اختلفوا فى وجود غيره إلى آخر قوله : وقال بل ثمة غيره) أقول : قوله إذ لامنافاة لايناسب هذا الكلام إذ مفاده عدم توقف هذا المقصود على التقديم مطلقا (قوله وهو ماله من صيانة الجماعة الخ) أقول : ولك أن تقول إذا فات المقصود ينبغى أن يجتهد فى تحصيل المقصود الأول حتى لايخلو الوقوف عن مقاصده بالكلية ، فإن ما لايدرك

ذكراه إذ لامنافاة، ثم عند أبي حنيفة رحمه الله: الإمام شرط فى الصلاتين جميعا. وقال زفر رحمه الله : فى العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته. وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج . ولأبي حنيفة رحمه الله أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام فى حالة الإحرام بالحج فيقتصر عليه ، ثم لابد من الإحرام بالحج قبل الزوال فى رواية تقديما للإحرام على وقت الجمع .

مصليا . وإن أراد الوقوف المتوجه فيه إلى الدعاء وكل ذلك فضيلة وامتداده وعدم تفريقه . قلنا تفريقه بالنوم والحديث ليس بمكروه وترك الجماعة مكروه لأنها واجبة أو فى حكم الواجب على ما أسلفناه فى باب الإمامة وعدم خروج الصلاة عن وقتها فرض ، فإذا ثبت بلا مردّ إخراجها فى صورة فالحكم بأنه لتحصيل واجب أو ماهو قريب منه أولى من جعله لتحصيل فضيلة ، ولذا لم يختلف فيه مع الجماعة بخلافه مع الانفراد فيه اختلاف روى عن ابن مسعود رضى الله عنه منعه (قوله وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج) الحاصل أن جواز الجمع مشروط عند أبي حنيفة بالإحرام بالحج فى الصلاتين جميعا ، وعندهما فى العصر فقط ، وبالجماعة فيهما عنده ، وهذا قول زفر رحمه الله أيضا غير أنه يشترطهما فى العصر ليس غير (قوله ولأبي حنيفة رحمه الله) تقريره ظاهر . وفى المبسوط وجه قول أبي حنيفة أن العصر فى هذا اليوم كالتبع للظهر لأنهما صلاتان أديتا فى وقت واحد والثانية مرتبة على الأولى فكانا كالعشاء مع الوتر . وينبغى أن يزاد بعد قوله صلاتان واجبتان . قال : ولما جعل الإمام شرطا فى التبع كان شرطا فى الأصل بطريق الأولى . ودليل التبعية لغيره أنه لايجوز العشر فى هذا اليوم إلا بعد صحة الظهر حتى لو تبين لغيم أنهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم إعادة الصلاتين . وكذا لو جدد الوضوء بين الصلاتين ثم ظهر أن الظهر صلى بغير وضوء لزمه إعادة الصلاتين . بخلاف الوتر[1] فيما تقدم لايعيده عند الإمام . والفرق أن الوتر أداؤه فى وقته بخلاف العصر[1] ولما كان فى لزوم الأولوية خفاء اقتصر المصنف على ماذكره

(ثم عند أبي حنيفة : الإمام شرط فى الصلاتين جميعا . وقال زفر : فى العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته) واشتراط الإمام للتغير (ولأبي حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدّى بالجماعة مع الإمام فى حالة الإحرام بالحج) وكل ماكان شرعه على خلاف القياس بالنص يقتصر على مورده (وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج) قال أبو حنيفة : الإحرام شرط فيهما جميعا ، وقال زفر : هو شرط فى صلاة العصر وثمرته تظهر فى حلال مكى صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر معه ، أو المحرم بالعمرة صلى الظهر ثم أحرم فصلى العصر مع الإمام لم يجزه العصر إلا فى وقتها عند أبي حنيفة . وعند زفر تجوز (ثم لابد من الإحرام بالحج قبل الزوال فى رواية) لأن الإحرام شرط جواز الجمع وشرط الشىء يسبقه ، وجواز الجمع يتحقق

كله لايترك كله (قوله وشرط الشىء يسبقه الخ) أقول : منقوض بالوضوء فإنه شرط جواز الصلاة وشرط الشىء يسبقه ، وجواز الصلاة يتحقق إذا زالت الشمس مقارنا له مع أنه لايلزم أن يتقدم الزوال

---

(١) (قوله بخلاف الوتر ، إلى قوله : بخلاف العصر) هذه زيادة ثبتت فى بعض النسخ وسقطت من غالبها اهـ مصححه .

وفى أخرى يكتفى بالتقديم على الصلاة لأن المقصود هو الصلاة. قال (ثم يتوجه إلى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب انصرافهم من الصلاة) لأن النبي عليه الصلاة والسلام راح إلى الموقف عقيب الصلاة ، والجبل يسمى جبل الرحمة والموقف الموقف الأعظم . قال (وعرفات كلها موقف إلا بطن عرنة) لقوله عليه الصلاة والسلام « عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة ، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر» . قال (وينبغى

(قوله عقيب انصرافهم من الصلاة) ظرف ليتوجه (لأنه عليه الصلاة والسلام راح إلى الموقف عقيب الصلاة) هو فى حديث جابر . واعلم أن أول وقت الوقوف إذا زالت الشمس ويمتد إلى طلوع فجر يوم النحر . فالوقوف قبل ذلك وبعده عدم، والركن ساعة من ذلك ، والواجب إن وقف نهارا يمده إلى الغروب أو ليلا فلا واجب فيه (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « عرفة كلها موقف ») روى من طرق عديدة من حديث جابر عند ابن ماجه قال عليه الصلاة والسلام « كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة ، وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر ، وكل منى منحر إلا ما وراء العقبة » وفيه القاسم بن عبد الله بن عمر العمرى متروك . ومن حديث جبير ابن مطعم، وفيه « وكل فجاج منى منحر ولم يستثن ، وكل أيام التشريق ذبح » رواه أحمد عن سليمان بن موسى الأشدق عن جبير بن مطعم وهو منقطع ، فإن ابن الأشدق لم يدرك جبيرا . ورواه ابن حبان فى صحيحه وأدخل فيه بين سليمان وجبير عبد الرحمن بن أبى حسين ، وكذا رواه الترمذى ، لكن قال البزار : ابن أبى حسين لم يلق جبير بن مطعم ، قال : وإنما ذكرنا هذا الحديث ، لأنا لانحفظ عنه عليه الصلاة والسلام فى كل أيام التشريق ذبح إلا فيه فذكرناه ، وبينا العلة فيه اهـ . وروى أيضا من حديث ابن عباس رضى الله عنهما فرواه الطبرانى والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعا « عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة ، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر » اهـ . ومن حديث ابن عمر أخرجه ابن عدى فى الكامل بلفظ حديث ابن عباس ، وفى سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمرى المضعف . ومن حديث أبى هريرة رضى الله عنه أخرجه ابن عدى أيضا نحوه سواء

إذا زالت الشمس مقارنا ، والمتقدم على أحد المتقارنين متقدم على الآخر (وفى) رواية (أخرى يكتفى بالتقديم على الصلاة لأن المقصود هو الصلاة) قال (ثم يتوجه الإمام إلى الموقف) أى بعد الجمع بين الصلاتين يتوجه الإمام إلى الموقف (فيقف بقرب الجبل لأن النبي صلى الله عليه وسلم راح إلى الموقف عقيب الصلاة) وقوله (والجبل يسمى جبل الرحمة) ظاهر . وقوله (بطن عرنة) واد بحذاء عرفات . قيل رأى النبي صلى الله عليه وسلم فيه الشيطان ، فكان هذا نظير النهى عن الصلاة فى الساعات الثلاث . (والمزدلفة) إنما سميت بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى ـ وأزلفنا ثم الآخرين ـ أى جمعناهم ، وقيل من الازدلاف بمعنى التقرب ، ومنه قوله تعالى ـ وأزلفت الجنة للمتقين ـ أى قربت ، وسميت بها لاقتراب الناس إلى منى بعد الإضافة من عرفات (ووادى محسر) بكسر السين

(قال المصنف : ثم يتوجه إلى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه) أقول: فى غاية السروجى عن طلحة بن عبد الله بن كريز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم جمعة ، وهو أفضل من سبعين حجة فى غير جمعة » خرجه رزين بن معاوية فى تجريد الصحاح بعلامة الموطأ ، وفى مناسك النووى: وقيل إذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل أهل الموقف اهـ . قال ابن جماعة فى مناسكه الكبير : وسأل بعض الطلبة والدى رحمه الله تعالى فقال : قد جاء أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف مطلقا ، فما وجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة فى هذا الحديث ؟ فأجابه بأنه يحتمل أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فى يوم الجمعة بغير واسطة، وفى غير يوم الجمعة يهب قوما لقوم والله أعلم اهـ .

للإمام أن يقف بعرفة على راحلته) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف على ناقته (وإن وقف على قدميه جاز) والأول أفضل لما بينا (وينبغي أن يقف مستقبل القبلة) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف كذلك ، وقال النبي عليه الصلاة والسلام « خير المواقف ما استقبلت به القبلة » ويدعو ويعلم الناس المناسك) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يدعو يوم عرفة مادّا يديه كالمستطعم المسكين ويدعو بما شاء » وإن ورد الآثار ببعض الدعوات ، وقد أوردنا تفصيلها في كتابنا المترجم بـ[عدّة الناسك في عدّة من المناسك] بتوفيق الله تعالى .

وأعله بيزيد بن عبد الملك فثبت بهذا كله ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة : أعني كل أيام التشريق ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوى ذلك الاستثناء (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم وقف على ناقته) هو في حديث جابر الطويل فارجع إليه (قوله وقال عليه الصلاة والسلام الخ) روى الحافظ أبو نعيم في تاريخ أصبهان من حديث محمد بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعا « خير المجالس ما استقبل به القبلة وأما خير المواقف فالله سبحانه أعلم به » . وروى الحاكم في الأدب حديثا طويلا وسكت عنه أوّله عنه عليه الصلاة والسلام « إن لكل شيء شرفا ، وإن شرف المجالس ما استقبل به القبلة » وأعل بهشام بن زياد . وعن ابن عمر يرفعه « أكرم المجالس مااستقبل به القبلة » وهو معلول بحمزة النصيبيني ونسب للوضع (قوله ويدعو) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال « كان أكثر دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة : لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير » رواه أحمد والترمذي عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « خير الدعاء دعاء يوم عرفة ، وخير ماقلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير » وقيل لابن عيينة : هذا ثناء فلم سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاء ؟ فقال : الثناء على الكريم دعاء لأنه يعرف حاجته . وعن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مامن مسلم يقف عشية عرفة بالموقف مستقبلا بوجهه ثم يقول لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة ، ثم يقرأ - قل هو الله أحد - مائة مرة ، ثم يقول : اللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة ، إلا قال الله تعالى : ياملائكتي ماجزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني وعظمني وعرفني وأثنى عليّ وصلى على نبي ؟ اشهدوا ياملائكتي أني قد غفرت له وشفعته في نفسه ، ولو سألني عبدي هذا لشفعته في أهل الموقف » رواه البيهقي وهو متن غريب في إسناده من اتهم بالوضع . وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال « جاء رجل من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله كلمات أسأل عنهنّ ، فقال عليه الصلاة والسلام : اجلس ، وجاء رجل من ثقيف فقال : يارسول الله كلمات أسأل عنهنّ ، فقال عليه الصلاة والسلام : سبقك الأنصاري ، فقال الأنصاري : إنه رجل غريب وإن للغريب حقا فابدأ به ، فأقبل على الثقفي » وساق الحديث : إلى أن قال « ثم أقبل على الأنصاري فقال : إن شئت

وتشديدا هو بين مكة وعرنات . وقوله (كالمستطعم المسكين) في تقديم الصفة فائدة وهي المبالغة في تحقيق المد ، فإن التشبيه حينئذ إنما يحصل بحالة الاستطعام وهي حالة الاحتياج . وقوله (وإن ورد الآثار ببعض الدعوات) عن عليّ أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن أكثر دعائي ودعاء الأنبياء من قبلي عشية عرفة : لاإله إلا الله وحده لاشريك له . له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لايموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير . اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا . اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري ، وأعوذ بك من وسواس

قال (وينبغي للناس أن يقفوا بقرب الإمام) لأنه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا (وينبغي أن يقف وراء الإمام)ليكون مستقبل القبلة ،وهذا بيان الأفضلية لأن عرفات كلها موقف على ماذكرنا . قال (ويستحبّ أن يغتسل قبل الوقوف ويجتهد فى الدعاء) أما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب . ولو اكتفى بالوضوء جاز كما فى الجمعة والعيدين وعند الإحرام . وأما الاجتهاد فلأنه صلى الله عليه وسلم اجتهد فى الدعاء فى هذا الموقف لأمته فاستجيب له إلا فى الدماء والمظالم (ويلبى فى موقفه ساعة بعد ساعة) وقال مالك رحمه الله تعالى : يقطع التلبية كما يقف بعرفة لأن الإجابة باللسان قبل الاشتغال بالأركان .

أخبرتك عما جئت تسألنى ، وإن شئت تسألنى فأخبرك ، فقال : لا يانبيّ الله أخبرنى عما جئت أسألك ، فقال : جئت تسأل عن الحاجّ ماله » وساق الحديث ، إلى أن قال « فإذا وقف بعرفة فإن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا فيقول : انظروا إلى عبادى شعثا غبرا ، اشهدوا أنى قد غفرت لهم ذنوبهم وإن كانت عدد قطر السماء ورمل عالج ، وإذا رمى الجمار لايدرى أحد ماله حتى يتوفاه الله تعالى ، وإذا قضى آخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » رواه البزار وابن حبان فى صحيحه واللفظ له . وروى أحمد بإسناد صحيح عن ابن عباس رضى الله عنهما « كان فلان ردف النبى صلى الله عليه وسلم يوم عرفة ، فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر إليهن ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ابن أخى إن هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره ولسانه غفر له » .

ومن مأثورات الأدعية : اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا . اللهم اشرح لى صدرى ويسرّ لى أمرى . اللهم إنى أعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الأمر وعذاب القبر . اللهم إنى أعوذ بك من شرّ مايلج فى الليل وشرّ مايلج فى النهار وشرّ ماتهب به الرياح وشرّ بوائق الدهر . اللهم إنى أعوذ بك من تحوّل عافيتك وفجأة نقمتك وجميع سخطك . وأعطنى فى هذه العشية أفضل ماتؤتى أحدا من خلقك ، وكل حاجة فى نفسه يسألها فإنه يوم إفاضة الخيرات من الجواد العظيم» . وحديث «كان عليه الصلاة والسلام يدعو مادّا يديه كالمستطعم » رواه البزار بسنده عن ابن عباس عن الفضل قال « رأيت رسول الله عليه الصلاة والسلام واقفا بعرفة مادا يديه كالمستطعم ، أوكلمة نحوها » وأعل بحسين بن عبد الله ضعفه النسائى وابن معين . قال ابن عدى : هو حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمى وهو ممن يكتب حديثه فإنى لم أر له حديثا منكرا جاوز المقدار . وأخرجه البيهقى عن ابن عباس رضى الله عنهما« رأيته عليه الصلاة والسلام يدعو بعرفة يداه إلى صدره كالمستطعم المسكين» (قوله وينبغى للناس أن يقفوا بقرب الإمام) وكلما كان إلى الإمام أقرب فهو أفضل وغسل عرفة تقدم فى باب الغسل (قوله فاستجيب له إلا فى الدماء والمظالم) روى ابن ماجه فى سننه عن عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس أن أباه أخبره عن أبيه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لأمته عشية عرفة ، فأجيب : إنى قد غفرت لهم ماخلا المظالم فإنى آخذ للمظلوم منه ، فقال : أى رب إن شئت أعطيت المظلوم

الصدر وشتات الأمر وفتنة القبر . اللهم إنى أعوذ بك من شرّ مايلج فى البحر وشرّ ماتهب به الرياح » . وقوله (إلا فى الدماء والمظالم) أى إلا فى حق الدم الذى وجب لبعضهم على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه ، وفى حق المظلمة التى وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف . وقيل : قد استجيب له فى ذلك أيضا فى المزدلفة وقوله (ويلبى فى موقفه) يعنى يستديم ذلك إلى أن يرمى أول حصاة من جمرة العقبة (وقال مالك : يقطعها كما يقف بعرفة لأن التلبية إجابة باللسان ، والإجابة باللسان قبل الاشتغال بالأركان) كتكبيرة الافتتاح فى الصلاة .

ولنا ماروى « أن النبي عليه الصلاة والسلام ما زال يلبي حتى أتى جمرة العقبة »ولأن التلبية فيه كالتكبير فى الصلاة

الجنة وغفرت للظالم فلم يجب عشية عرفة . فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل ، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم : أو قال فتبسم ، فقال له أبو بكر رضى الله عنه : بأبي أنت وأمى إن هذه لساعة ماكنت لتضحك فيها فما الذى أضحكك ، أضحك الله سنك؟ قال : إن عدوّ الله إبليس لما علم أن الله قد استجاب دعائى وغفر لأمتى أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور فأضحكنى ما رأيت من جزعه » ورواه ابن عدى وأعله بكنانة ، وقال ابن حبان فى كتاب الضعفاء : كنانة بن عباس بن مرداس السلمى يروى عن أبيه ، وروى عنه ابنه منكر الحديث جدا . فلا أدرى التخليط فى حديثه منه أو من أبيه . ومن أيهما كان فهو ساقط الاحتجاج وذلك لعظم ما أتى من المناكير عن المشاهير . ورواه البيهقى وفيه « فلما كان غداة المزدلفة أعاد الدعاء فأجابه الله تعالى إنى قد غفرت لهم ، قال : فتبسم » الحديث ثم قال : وهذا الحديث له شواهد كثيرة ، وقد ذكرناها فى كتاب الشعب . فإن صح بشواهده ففيه الحجة ، وإن لم يصح فقد قال الله تعالى - ويغفر مادون ذلك لمن يشاء - وظلم بعضهم بعضا دون الشرك اه . قال الحافظ المنذرى : وروى ابن المبارك عن سفيان الثورى عن الزبير بن عدى عن أنس بن مالك قال « وقف النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات وقد كادت الشمس أن تئوب فقال : يابلال أنصت الناس . فقام بلال رضى الله عنه فقال : أنصتوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم . فنصت الناس فقال : معاشر الناس أتانى جبريل آنفا فأقرأنى من ربى السلام وقال : إن الله عز وجل قد غفر لأهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهم التبعات ، فقام عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال : يارسول الله هذا لنا خاصة ؟ قال : هذا لكم ولمن أتى من بعدكم إلى يوم القيامة ، فقال عمر بن الخطاب : كثر خير ربنا وطاب» . وفى كتاب الآثار قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة رضى الله عنه قال : حدثنا محمد بن مالك الهمدانى عن أبيه قال : خرجنا فى رهط نريد مكة حتى إذا كنا بالربذة رفع لنا خباء فإذا فيه أبو ذر فأتينا فسلمنا عليه ، فرفع جانب الخباء فردّ السلام فقال : من أين أقبل القوم ؟ فقلنا : من الفجّ العميق ، قال : فأين تؤمون ؟ قلنا : البيت العتيق ، قال : آلله الذى لا إله إلا هو ما أشخصكم غير الحج ؟ فكرر ذلك علينا مرارا ، فحلفنا له فقال : انطلقوا إلى نسككم ثم استقبلوا العمل . وفى موطإ مالك عن طلحة بن عبيد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما رئى الشيطان يوما هو أصغر ولا أدحر ولا أغيظ منه فى يوم عرفة ، وما ذاك إلا لما يرى من تنزّل الرحمة وتجاوز الله عزّ وجل عن الذنوب العظام ، إلا ما رئى يوم بدر فإنه قد رأى جبريل يزع الملائكة» (قوله ولنا ما روى) أخرجه الأئمة الستة فى كتبهم عن الفضل بن العباس رضى الله عنهما «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة » وقد قدمناه من حديث ابن مسعود رضى الله عنه وحلفه عليه» فزاد فيه ابن ماجه« فلما رماها قطع التلبية » والوجه الذى ذكره المصنف من المعنى يقتضى أن لا يقطع إلا عند الحلق لأن الإحرام باق قبله ، والأولى أن يقول : فيأتى بها إلى آخر الأحوال المختلفة فى الإحرام فإنها كالتكبير وآخره مع القعدة لأنها آخر الأحوال

ولنا ماروى« أن النبي صلى الله عليه وسلم) أردف الفضل فأخبر الفضل أنه(لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة،ولأن التلبية فى الحج كالتكبير فى الصلاة) فى كونه ذكرا مفعولا فى افتتاح العبادة ويتكرر فى أثنائها ، فكان القياس أن يكون إلى آخر جزء من الإحرام . وذلك إنما يكون عند الرمى . وقيل : كان القياس أن يكون إلى آخره كالتكبير

فيأتى بها إلى آخر جزء من الإحرام . قال (فإذا غربت الشمس أفاض الإمام والناس معه على هينتهم حتى يأتوا المزدلفة) لأن النبى عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس . ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين ، وكان النبى عليه الصلاة والسلام يمشى على راحلته فى الطريق على هينته ، فإن خاف الزحام فدفع قبل الإمام ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه لأنه لم يفض من عرفة . والأفضل أن يقف فى مقامه كى لا يكون آخذا فى الأداء قبل وقتها ،

(قوله فإذا غربت الشمس أفاض الإمام والناس معه على هينتهم) أخرج الإمام أبو داود والترمذى وابن ماجه عن على رضى الله عنه قال «وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال : ثم أفاض حين غربت الشمس وأردف خلفه أسامة بن زيد وجعل يشير بيده على هينته والناس يضربون يمينا وشمالا ، فجعل يلتفت إليهم ويقول : أيها الناس عليكم السكينة ، ثم أتى جمعا فصلى بهم الصلاتين جميعا ، فلما أصبح أتى قزح فوقف عليه» صححه الترمذى . وفى حديث جابر الطويل «فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس . إلى أن قال : ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصواء الزمام حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله وهو يقول بيده اليمنى : أيها الناس السكينة السكينة ، كلما أتى حبلا أرخى لها حتى تصعد» وأخرج مسلم أيضا عن الفضل بن العباس رضى الله عنهما «وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال عشية عرفة وغداة جمع للناس حين أفاض : عليكم بالسكينة . وهو كاف ناقته حتى دخل محسرا وهو من منى فقال : عليكم بحصى الخذف» فما فى الصحيحين «أنه عليه الصلاة والسلام كان يسير العنق فإذا وجد فجوة نص» وفسر بأن العنق خطا فسيحة محمول على خطا الناقة ، لأنها فسيحة فى نفسها إذا لم تكن مثقلة جدا (قوله ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين) فإنهم كانوا يدفعون قبل الغروب على ماروى الحاكم فى المستدرك عن المسور بن مخرمة قال «خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفات فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد ، فإن أهل الشرك والأوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع إذا كانت الشمس على رءوس الجبال كأنها عمائم الرجال على رءوسها وإنا ندفع بعد أن تغيب الشمس ، وكانوا يدفعون من المشعر الحرام إذا كانت الشمس منبسطة [١] » وقال : صحيح على شرط الشيخين ، قال : وقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كما يتوهم رعاع أصحابنا أن له رؤية بلا سماع (قوله فإن خاف الزحام فدفع قبل الإمام) أى قبل الغروب (ولم يجاوز حدود عرفة) قيد به لأنه لو جاوزها قبل الإمام وقبل الغروب وجب

فى الصلاة ، إلا أن القياس ترك فيما بعد الرمى بالإجماع فيبقى فيما وراءه على أصل القياس . وقوله (والناس معه على هينتهم) إنما هو اتباع للسنة . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أيها الناس ليس البر فى إيجاف الخيل وفى إيضاع الإبل ، عليكم بالسكينة والوقار» (والنبى عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس) ومشى على هينته فى الطريق (ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين) فإنه روى «أنه صلى الله عليه وسلم خطب عشية عرفة فقال : أيها الناس إن أهل الجاهلية والأوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس إذا تعممت بها رءوس الجبال كعمائم الرجال فى وجوههم . وإن هدينا ليس كهديهم ، فادفعوا بعد غروب الشمس» فقد باشر ذلك عليه الصلاة والسلام وأمر به إظهارا لمخالفة المشركين فليس لأحد أن يخالف ذلك . وقوله (ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه)

(قوله ليس البر فى إيجاف الخيل الخ) أقول : الإيجاف الإسراع ، وكذا الإيضاع .

---

(١) (قوله منبسطة) هكذا هو فى بعض النسخ ، وفى بعضها : منبسطة ، وليحرر لفظ الحديث كتبه مصححه .

ولو مكث قليلا بعد غروب الشمس وإفاضة الإمام لخوف الزحام فلا بأس به . لما روى أن عائشة رضى الله عنها بعد إفاضة الإمام دعت بشراب فأفطرت ثم أفاضت . قال (وإذا أتى مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذى عليه الميقدة يقال له قزح) لأن النبى عليه الصلاة والسلام وقف عند هذا الجبل ، وكذا عمر رضى الله تعالى عنه . ويتحرز فى النزول عن الطريق كى لا يضر بالمارة فينزل عن يمينه أو يساره . ويستحب أن يقف وراء الإمام لما بينا فى الوقوف بعرفة . قال (ويصلى الإمام بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة واحدة) وقال زفر رحمه الله : بأذان وإقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة . ولنا رواية جابر رضى الله تعالى عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم جمع بينهما بأذان وإقامة واحدة » ولأن العشاء فى وقته فلا يفرد بالإقامة إعلاما ، بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم على وقته فأفرد بها لزيادة الإعلام (ولا يتطوع بينهما) لأنه يخل بالجمع . ولو تطوع أو تشاغل بشىء أعاد الإقامة

عليه دم . وحاصله أنه إذا دفع قبل الغروب وإن كان لحاجة بأن ندّ بعيره فتبعه ، إن جاوز عرفة بعد الغروب فلا شىء عليه ؛ وإن جاوز قبله فعليه دم . فإن لم يعد أصلا أو عاد بعد الغروب لم يسقط الدم ، وإن عاد قبله فدفع مع الإمام بعد الغروب سقط على الصحيح لأنه تداركه فى وقته . وجه مقابله أن الواجب مدّ الوقوف إلى الغروب وقد فات ولم يتدارك فيتقرر موجبه وهو الدم . قلنا : وجوب المد مطلقا ممنوع بل الواجب مقصود النفر بعد الغروب ووجوب المد ليقع النفر كذلك فهو لغيره ، وقد وجد المقصود فسقط ما وجب له كالسعى للجمعة فى حق من فى المسجد . وغاية الأمر فيه أن يهدر ما وقفه قبل دفعه فى حق الركن ، ويعتبر عوده الكائن فى الوقت ابتداء وقوفه ، أليس بذلك يحصل الركن من غير لزوم دم . ولو تأخر الإمام عن الغروب دفع الناس قبله لدخول وقته ، ويكثر من الاستغفار والذكر من حين يفيض ، قال الله تعالى — فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله — وقال تعالى — ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم — (قوله لما روى أن عائشة) روى ابن أبى شيبة بسنده عنها : أنها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض . فحمله المصنف على أن فعلها كان لقصد التأخير لخفة الزحام . ويجوز أنه كان للاحتياط فى تمكن الوقت ، وفيه دليل على عدم كراهة صوم يوم عرفة بعرفة لمن يأمن على نفسه سوء خلقه . وقزح غير منصرف للعلمية والعدل من قازح اسم فاعل من قزح الشىء إذا ارتفع . وهو جبل صغير فى آخر المزدلفة ، والمستحب أن يدخل المزدلفة ماشيا والغسل لدخولها (قوله ولنا رواية جابر) روى ابن أبى شيبة : حدثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم يسبح بينهما » وهو متن غريب ، والذى فى حديث جابر الطويل الثابت فى صحيح مسلم وغيره « أنه صلاهما بأذان وإقامتين » وعند البخارى عن ابن عمر رضى الله عنه أيضا قال : « جمع النبى صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة منهما

إشارة إلى أنه لو جاوزها قبل الإمام وقبل غروب الشمس وجب عليه الدم ، ولكن إن عاد إلى عرفة قبل الغروب ثم دفع مع الإمام منها بعد الغروب سقط عنه الدم ، وإن عاد بعد الغروب لم يسقط . قال (وإذا أتى مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذى عليه الميقدة) كلامه واضح . وقوله (لما بينا) إشارة إلى قوله لأنه يدعو ويعلم . وقوله (ويصلى) الإمام بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة) أى فى وقت العشاء .

(قوله وقوله لما بينا إشارة إلى قوله لأنه يدعو الخ) أقول : فيه بحث ، بل هو إشارة إلى قوله ليكون مستقبل القبلة ، إذ أولوية الوقوف وراء الإمام كان معللا به ، وأما قوله لأنه يدعو الخ فإنه كان علة الأولوية الوقوف بقرب الإمام

لوقوع الفصل ؛ وكان ينبغي أن يعيد الأذان كما في الجمع الأول بعرفة . إلا أنا اكتفينا بإعادة الإقامة ، لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الإقامة للعشاء » . ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند أبي حنيفة رحمه الله لأن المغرب مؤخرة عن وقتها ، بخلاف الجمع بعرفة لأن العصر مقدم على وقته . قال (ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر) وقال أبو يوسف رحمه الله : يجزيه وقد أساء ، وعلى هذا الخلاف إذا صلى بعرفات .

بإقامة ولم يسبح بينهما ولا على إثر واحدة منهما » وفي صحيح مسلم عن سعيد بن جبير « أفضنا مع ابن عمر رضي الله عنهما فلما بلغنا جمعا صلى بنا المغرب ثلاثا والعشاء ركعتين بإقامة واحدة . فلما انصرف قال ابن عمر : هكذا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المكان » وأخرج أبو الشيخ عن الحسين بن حفص : حدثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع بإقامة واحدة » وأخرج أبو داود عن أشعث بن سليم عن أبيه قال : أقبلت مع ابن عمر من عرفات إلى المزدلفة . فلم يكن يفتر عن التكبير والتهليل حتى أتينا مزدلفة فأذن وأقام ، أو أمر إنسانا فأذن وأقام فصلى المغرب ثلاث ركعات ، ثم التفت إلينا فقال الصلاة ، فصلى العشاء ركعتين ، ثم دعا بعشائه . قال : وأخبرني علاج بن عمرو بمثل حديث أبي عن ابن عمر رضي الله عنه فقيل لابن عمر في ذلك فقال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ، فقد علمت ما في هذا من التعارض ، فإن لم يرجح ما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به صحيح مسلم وأبو داود حتى تساقطا كان الرجوع إلى الأصل يوجب تعدد الإقامة بتعدد الصلاة كما في قضاء الفوائت ، بل أولى لأن الصلاة الثانية هنا وقتية . فإذا أقيم للأولى المتأخرة عن وقتها المعهود كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها . وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها ، وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في إحيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ) لا أصل لهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل هو في البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه فعله ، وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه ولفظه قال : «فلما أتى جمعا أذن وأقام فصلى المغرب ثلاثا ثم تعشى ثم أذن وأقام فصلى العشاء ركعتين» . وكيف يسوغ للمصنف أن يعتبر هذا حديثا حجة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصرح بصدور تعدد الإقامة منه عليه الصلاة والسلام في هاتين الصلاتين ، والمصنف من قريب يناضل على أنه صلاهما بإقامة واحدة ولم يكن منه عليه الصلاة والسلام إلا حجة واحدة ، فإن كان قد ثبت عند المصنف الأول فقد اعتقد أنه صلاهما من غير تخلل عشاء بينهما بإقامة واحدة فيستحيل اعتقاد الثاني ، وإلا لزم اعتقاد أنه تعشى ولا تعشى وأفرد الإقامة ولا أفردها ، وهذا لأن رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته (قوله لأن المغرب مؤخرة عن وقتها) وأداء صلاة بعد وقتها على وفق القياس (قوله لم يجزه) الخارج من الدليل

وقوله (ثم تعشى) أي أكل العشاء. وقوله (ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع) أي لجمع المزدلفة (عند أبي حنيفة لأن المغرب مؤخرة عن وقتها) وأداء الصلاة بعد خروج وقتها موافق للقياس لأن القضاء مشروع في جميع الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص ، فالنص وإن ورد في تأخير المغرب عند وجود الجماعة لكن لا يشترط فيه الجماعة ، وأما تقديم الصلاة على وقتها فمخالف للقياس من كل وجه فيراعى لذلك فيه جميع ما ورد فيه النص . وإنما خص أبا حنيفة بالذكر لأن الجماعة كانت شرطا عنده في الجمع بعرفات . وقوله (ومن صلى المغرب في الطريق) أي في طريق المزدلفة وحده (لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر . وقال أبو يوسف : يجزيه وقد أساء)

لأبى يوسف أنه أدّاها فى وقتها فلا تجب إعادتها كما بعد طلوع الفجر ، إلا أن التأخير من السنة فيصير مسيئا بتركه .
ولهما ما روى « أنه عليه الصلاة والسلام قال لأسامة رضى الله عنه فى طريق المزدلفة : الصلاة أمامك » معناه :
وقت الصلاة . وهذا إشارة إلى أن التأخير واجب ، وإنما وجب ليمكنه الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة فكان عليه

والتقرير صريحا أن الإعادة واجبة وهو لا يستلزم الحكم بعدم الإجزاء وإلا وجب الإعادة مطلقا بل لم تكن إعادة بل أداء فى الوقت وقضاء خارجه . وحاصل الدليل أن الظنى أفاد تأخر وقت المغرب فى خصوص هذا اليوم ليتوصل إلى الجمع بجمع . وإعمال مقتضاه واجب مالم يلزم تقديم على القاطع . وهو بإيجاب أداء المغرب بعد الكون بمزدلفة مالم يطلع الفجر . فإذا طلع الفجر انتفى إمكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم . إذ لو وجب بعده كان حقيقة عدم الإجزاء فيما هو موقت قطعا وفيه التقديم الممتنع ، وعن ذلك قلنا إذا بقى فى الطريق طويلا حتى علم أنه لايدرك مزدلفة قبل الفجر جاز له أن يصلى المغرب فى الطريق . وإذ قد عرفت هذا فلولا تعليل ذلك الظنى بأن التأخر والتأخير للجمع لوجب أن الإعادة لازمة مطلقا لكن ما وجب لشىء ينتفى وجوبه عند تحقق انتفاء ذلك الشىء . بقى الكلام فى إفادة صورة ذلك الظنى وهو مافى الصحيحين عن أسامة بن زيد قال « دفع عليه الصلاة والسلام من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء . فقلت له الصلاة .

وكذلك لو صلاها بعرفات . وكذلك لو صلى العشاء فى الطريق بعد دخول وقتها (لأبى يوسف أنه أدّاها فى وقتها) ومن أدى صلاة فى وقتها (لاتجب عليه إعادتها كما بعد طلوع الفجر إلا أن التأخير من السنة فيصير مسيئا بتركه . ولهما ما روى « أنه عليه الصلاة والسلام قال لأسامة) بن زيد حين أفاض من عرفة ومال إلى الشعب فقضى حاجته وتوضأ ، وقال له أسامة : يارسول الله أتصلى (الصلاة أمامك) يعنى وقت الصلاة أمامك . لأن الصلاة فعل المصلى فلا يتصوّر أن تكون أمامه ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما فى قوله تعالى ـ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة ـ وفسره بعضهم بأن معناه : مكان الصلاة أمامك وهو مزدلفة فيكون من باب ذكر الحال وإرادة المحل (وهذا) أى قول النبى صلى الله عليه وسلم (إشارة إلى أن التأخير واجب) لأنه لو لم يكن كذلك كان معناه القضاء بعد خروج الوقت ، وتفويت الصلاة عن وقتها لايجوز لغيره فضلا عنه عليه الصلاة والسلام ، فيجب النظر فى سببه ، فإما أن يكون اتصال السير أو إمكان الجمع بين الصلاتين فى المزدلفة . لا سبيل إلى الأوّل لأن ميله عليه الصلاة والسلام إلى الشعب وقضاء حاجته يأباه فتعين الثانى ، فمهما كان ممكنا لايصار إلى غيره ، والإمكان مالم يطلع الفجر فتجب الإعادة مالم يطلع ، وأما إذا طلع فقد فات الإمكان فسقطت الإعادة . واعترض بأن هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى ـ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ـ

(قوله ولهما ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأسامة إلى قوله وقال : يا رسول الله أتصلى؟ الصلاة أمامك) أقول : قوله الصلاة أمامك مقول قال لأسامة (قوله يعنى وقت الصلاة الخ) أقول : يلزم من هذا نفى كون ذلك الوقت وقته ، ألا ترى إلى قول سحبان لمعاوية رضى الله عنه يوم الجمعة وقد بالغ فى الوعظ وقرب العصر فقال له معاوية الصلاة الصلاة : الصلاة أمامك فتأمل . ثم اعلم أن قوله الصلاة أمامك مقول قول سحبان (قوله وتفويت الصلاة عن وقتها لايجوز لغيره فضلا عنه صلى الله عليه وسلم) أقول : يعنى بلا عذر ، وإلا فقد شغل صلى الله عليه وسلم يوم الخندق عن الصلاة ثم قضاها (قوله فيجب النظر فى سببه) أقول : أى فى سبب وجوب التأخير (قوله لايصار إلى غيره) أقول : الضمير فى غيره راجع إلى الجمع فى قوله أو إمكان الجمع (قوله والإمكان مالم يطلع الفجر) أقول : يعنى والإمكان ثابت مالم يطلع الفجر

الإعادة مالم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما ، وإذا طلع الفجر لايمكنه الجمع فسقطت الإعادة. قال (وإذا طلع الفجر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود رضى الله عنه « أن النبى عليه الصلاة والسلام صلاها يومئذ بغلس » ولأن فى التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة

فقال : الصلاة أمامك . فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ، ثم أناخ كل إنسان بعيره فى منزله ثم أقيمت الصلاة فصلاها ولم يصل بينهما شيئا » اهـ . وقوله الصلاة أمامك المراد وقتها ؛ وقد يقال : مقتضاه وجوب الإعادة مطلقا لأنه أداها قبل وقتها الثابت بالحديث ، فتعليله بأنه للجمع فإذا فات سقطت الإعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ، ومرجعه إلى تقديم المعنى على النص ، وكلمتهم على أن العبرة فى المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص . لايقال : لو أجريناه فى إطلاقه أدى إلى تقديم الظنى على القاطع . لأنا نقول : ذلك لو قلنا بافتراض ذلك ، لكنا نحكم بالإجزاء ونوجب إعادة ماوقع مجزيا شرعا مطلقا ، ولا بدع فى ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أديت مع كراهة التحريم حيث يحكم بإجزائها وتجب إعادتها مطلقا . والله تعالى أعلم (قوله وإذا طلع الفجر) أى فجر يوم النحر (قوله لرواية ابن مسعود رضى الله عنه) فى الصحيحين عنه « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها » يريد قبل وقتها الذى اعتاد صلاتها فيه كل يوم ، لأنه غلس بها يبينه لفظ البخارى « والفجر حين بزغ الفجر » وفى لفظ لمسلم « قبل ميقاتها بغلس » فأفاد أن المعتاد فى غير ذلك اليوم الإسفار بالفجر .

وأجاب شيخى شيخ العلامة بأن من المشاهير تلقته الأمة بالقبول فى الصدر الأول وعملوا به فجاز أن يزاد به على كتاب الله تعالى . وأقول : قوله تعالى ـ إن الصلاة كانت ـ الآية ونحوها ليس فيها دلالة قاطعة على تعيين الأوقات . وإنما دلالتها على أن للصلاة أوقاتا . وتعيينها ثبت إما بخبر جبريل عليه الصلاة والسلام ، أو بغيره من الآحاد ، أو بفعله عليه الصلاة والسلام . ومثل ذلك لايفيد القطع فجاز أن يعارضه خبر الواحد ، ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والسلام ، وهو أنه جمع بينهما بالمزدلفة ، ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين أن يكون ذلك وقته . وشكك عن أبى يوسف بأن صلاة المغرب التى صلاها فى الطريق إما أن وقعت صحيحة أولا . فإن كان الأول لاتجب الإعادة لا فى الوقت ولا بعده ، وإن كان الثانى وجبت فيه وبعده لأن ما وقع فاسدا لاينقلب صحيحا بمضى الوقت . وأجيب بأن الفساد موقوف يظهر أثره فى ثانى الحال كما مر فى مسئلة الترتيب . قال (وإذا طلع الفجر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس) أى إذا طلع الفجر يوم النحر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس والغلس ظلمة آخر الليل ، وفى بعض الشروح ناقلا عن الديوان آخر ظلمة الليل وهو أوفق لما نحن فيه على ما سيظهر . قوله (لرواية ابن مسعود) قال : « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لوقتها إلا بجمع ؛ فإنه عليه الصلاة والسلام جمع المغرب والعشاء وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها » . ولقائل أن يقول : الدليل المنقول والمعقول اللذان ذكرهما المصنف غير مطابقين للمدلول . أما المنقول فلأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام صلاها بغلس ،

(قوله وتعيينها ثبت إما بحديث جبريل أو بغيره من الآحاد الخ) أقول : بل النقل المتواتر المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل بنظم القرآن إذا فسر دلوك الشمس بغروبها (قوله ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والسلام) أقول : المعلوم من فعله صلى الله عليه وسلم كون الوقت الذى صلى المغرب فيه وقته أيضا ، ولا يدل على كون وقته المعهود وقتا وما المطلوب إلا ذلك (قوله وفى بعض الشروح ناقلا عن الديوان) أقول : يعنى غاية البيان (قوله أما المنقول فلأنه يدل الخ) أقول : فيه بحث

(ثم وقف ووقف معه الناس ودعا) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف فى هذا الموضع يدعو حتى روى فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما « فاستجيب له دعاؤه لأمته حتى الدماء والمظالم » ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن ، حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم . وقال الشافعى رحمه الله : إنه ركن لقوله تعالى ـ فاذكروا الله عند المشعر الحرام ـ وبمثله تثبت الركنية . ولنا ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قدّم ضعفة أهله بالليل ، ولو كان ركنا لما فعل ذلك ، والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالإجماع ، وإنما عرفنا الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام « من وقف معنا هذا الموقف وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه » علق به تمام الحج .

وأخرجا « أنه صلى يجمع الصلاتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر » (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم الخ) تقدم فى حديث جابر الطويل قوله « فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة . ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا فدفع قبل أن تطلع الشمس » الحديث . وقول المصنف حتى روى فى حديث ابن عباس الخ قالوا : هو وهم . وإنما هو فى حديث العباس بن مرداس . ولو اتجه أن يقال الحديث من رواية كنانة بن العباس بن مرداس فيصدق أنه من رواية ابن عباس اندفع ، لكن ابن عباس إذا أطلق لايراد به إلا عبد الله الملقب بالبحر رضى الله عنه (قوله وقال الشافعى : إنه ركن) هذا

والمدلول قوله وإذا طلع الفجر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس . وأما المعقول فلأن تقريره فى التغليس دفع حاجة الوقوف ، ودفع الحاجة يجوّز التقديم كتقديم العصر بعرفة وتقديم العصر كان على وقته ، فيكون ههنا كذلك تصحيحا للتشبيه وهو خلاف المطلوب . والجواب عن الأول أن الراوى عن ابن مسعود هو عبد الرحمن بن يزيد . وقد روى البخارى عنه فى صحيحه أنه قال : خرجت مع عبد الله إلى مكة ثم قدمنا جمعا فصلى الصلاتين ، ثم صلى الفجر حين طلع الفجر وقائل يقول لم يطلع الفجر . وهذا يدل على أن المراد بقوله قبل وقتها قبل وقتها المستحب لأن الظاهر أن الراوى لايعمل على خلاف ما روى . ويؤيده حديث جابر فى الصحيحين « فصلى الفجر حين تبين الصبح » وعن الثانى بأن معناه : لما جاز تعجيل العصر على وقتها للحاجة إلى الوقوف بعدها فلأن يجوز التغليس بالفجر وهو فى وقتها أولى . وقوله (ثم وقف ووقف معه الناس) ظاهر . وقوله (حتى الدماء والمظالم) بالرفع : أى حتى يدخل فى المستجاب بأن يرضى الخصوم بالازدياد فى مثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم فى الدماء والمظالم . وقوله (وقال الشافعى : إنه ركن) قال فى النهاية : ونسبة هذا القول إليه سهو وقع من الكاتب لما أنه ذكر فى كتبهم أن الوقوف بالمزدلفة سنة . وذكر فى المبسوط الليث بن سعد رضى الله عنه مكان الشافعى ، وذكر فى الأسرار علقمة مكان الشافعى ، وذكر فى فتاوى قاضيخان مالكا مكان الشافعى . ويجوز أن يكون المصنف قد اطلع على نقل من مذهبه واستدل (بقوله تعالى ـ فاذكروا الله عند المشعر الحرام ـ وبمثله تثبت الركنية) لأن الله تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام ، ولا يمكنه ذلك فيه إلا بعد حضوره والوقوف فيه ، وما لايتم الواجب إلا به فهو واجب (ولنا ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قدّم ضعفة أهله بالليل ، ولو كان ركنا لما فعل ذلك) لأن ما هو ركن لايجوز تركه لعذر . وقوله (والمذكور فيما تلا الذكر) جواب عن استدلاله بالآية . وتقريره أن المأمور به فى الآية وهو الذكر ليس بركن بالإجماع ، فكذا ما كان وسيلة إليه وهو الحضور والوقوف . وقوله (وإنما عرفنا)

(قوله لأن ما هو ركن لايجوز تركه لعذر) أقول : منقوض بالركن الزائد كالإقرار فى الإيمان (قال المصنف : علق به تمام الحج) أقول : لايرد عليه ما سيجىء فى فصل عقيب هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم « فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه » لأن

وهذا يصلح أمارة للوجوب . غير أنه إذا تركه بعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه لما روينا . قال (والمزدلفة كلها موقف إلا وادى محسر)

سهو فإن كتبهم ناطقة بأنه سنة . وفى المبسوط ذكر الليث بن سعد مكان الشافعى . وفى الأسرار ذكر علقمة . وجه الركنية قوله تعالى ـ فاذكروا الله عند المشعر الحرام ـ قلنا غاية ما يفيد إيجاب الكون فى المشعر الحرام بالالتزام لأجل الذكر ابتداء ، وهذا لأن الأمر فيها إنما هو بالذكر عنده لا مطلقا فلا يتحقق الامتثال إلا بالكون عنده . فالمطلوب هو المقيد فيجب القيد ضرورة لاقصدا . فإذا أجمعنا على أن نفس الذكر الذى هو متعلق الأمر ليس بواجب انتفى وجوب الأمر فيه بالضرورة فانتفى الركنية والإيجاب من الآية ، وإنما عرفنا الإيجاب بغيرها ، وهو ما رواه أصحاب السنن الأربعة عن عروة بن مضرّس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه » قال الحاكم : صحيح على شرط كافة أهل الحديث ، وهو قاعدة من قواعد أهل الإسلام [1] ولم يخرجاه على أصلهما ، لأن عروة بن مضرّس لم يرو عنه إلا الشعبى . وقد وجدنا عروة بن الزبير قد حدث عنه ثم أخرج : عن عروة بن الزبير عن عروة بن مضرّس قال « جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموقف فقلت : يارسول الله أتيت من جبل طيء أكللت مطيتى وأتعبت نفسى ، والله ما بقى جبل من تلك الجبال إلا وقفت عليه ، فقال : من أدرك معنا هذه الصلاة : يعنى صلاة الصبح وقد أتى عرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه » علق به تمام الحج ، وهو يصلح لإفادة الوجوب لعدم القطعية . فكيف مع حديث البخارى عن ابن عمر أنه « كان يقدم ضعفة أهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع ، فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر ، ومنهم من يقدم بعد ذلك . فإذا قدموا رموا الجمرة ، وكان ابن عمر يقول : رخص فى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم » . وما أخرج أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفة أهله بغلس ويأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس » فإن بذلك تنتفى الركنية لأن الركن لا يسقط للعذر ، بل إن كان عذر يمنع أصل العبادة سقطت كلها أو أخرت . أما إن شرع فيها فلا تتم إلا بأركانها وكيف وليست هى سوى أركانها ؟ فعند عدم الأركان لم يتحقق مسمى تلك العبادة أصلا (قوله والمزدلفة الخ) وهى تمتد إلى وادى محسر بكسر السين المشددة قبلها حاء مهملة مفتوحة . والمستحب أن يقف وراء الإمام بقزح . قيل هو المشعر الحرام . وفى كلام الطحاوى أن للمزدلفة ثلاثة أسماء : المزدلفة ، والمشعر الحرام ، وجمع . والمأزمان بوادى محسر . وأول محسر من القرن المشرف من الجبل الذى على يسار الذاهب إلى منى ، سمى به لأن فيل

ظاهر . وقوله (لما روينا) يعنى به قوله « أنه عليه الصلاة والسلام قدم ضعفة أهله بالليل » فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج فى قوله عليه الصلاة والسلام « من وقف معنا هذا الموقف » الخ من حيث

صدر الحديث يدل على الركنية وهو قوله صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » (قال المصنف : وهذا يصلح أمارة للوجوب) أقول : لعدم القطعية ، أو لأنه علق به تمام الحج لا الحج نفسه (قوله فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج الخ) أقول : فيه بحث ، إذ لا حاجة لنا إلى ضم هذا الحديث لإفادة أن المراد منه ما ذكره ، بل يفيده تعليق تمام الحج لا الحج نفسه على ما يفهم من تقرير المصنف .

---

(١) (قوله أهل الإسلام) هكذا فى النسخ ولعل لفظ أهل من زيادة الناسخ كتبه مصححه .

لما روينا من قبل . قال (فإذا طلعت الشمس أفاض الإمام والناس معه حتى يأتوا منى) قال العبد الضعيف عصمه الله تعالى : هكذا وقع فى نسخ المختصر وهذا غلط . والصحيح أنه إذا أسفر أفاض الإمام والناس ، لأن النبى عليه الصلاة والسلام دفع قبل طلوع الشمس . قال (فيبتدئ بجمرة العقبة

أصحاب الفيل أعيا فيه ، وأهل مكة يسمونه وادى النار . قيل لأن شخصا اصطاد فيه فنزلت نار من السماء فأحرقته ، وآخره أول منى ، وهى منه إلى العقبة التى يرمى بها الجمرة يوم النحر . وليس وادى محسر من منى ولا من المزدلفة ، فالاستثناء فى قوله ومزدلفة كلها موقف إلا وادى محسر منقطع . واعلم أن ظاهر كلام القدورى والهداية وغيرهما فى قولهم مزدلفة كلها موقف ، إلا وادى محسر ، وكذا عرفة كلها موقف إلا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف . فلو وقف فيهما لايجزيه كما لو وقف فى منى سواء قلنا إن عرنة ومحسرا من عرفة ومزدلفة أولا ، وهكذا ظاهر الحديث الذى قدمنا تخريجه ، وكذا عبارة الأصل من كلام محمد . ووقع فى البدائع : وأما مكانه : يعنى الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة ، إلا أنه لاينبغى أن ينزل فى وادى محسر . وروى الحديث ثم قال : ولو وقف به أجزأه مع الكراهة . وذكر مثل هذا فى بطن عرنة : أعنى قوله إلا أنه لاينبغى أن يقف فى بطن عرنة لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن ذلك وأخبر أنه وادى الشيطان اه . ولم يصرح فيه بالإجزاء مع الكراهة كما صرح به فى وادى محسر . ولا يخفى أن الكلام فيهما واحد . وما ذكره غير مشهور من كلام الأصحاب . بل الذى يقتضيه كلامهم عدم الإجزاء . وأما الذى يقتضيه النظر إن لم يكن إجماع على عدم إجزاء الوقوف بالمكانين هو أن عرنة ووادى محسر إن كانا من مسمى عرفة والمشعر الحرام يجزى الوقوف بهما ، ويكون مكروها لأن القاطع أطلق الوقوف بمسماهما مطلقا ، وخبر الواحد منعه فى بعضه فقيده ، والزيادة عليه بخبر الواحد لاتجوز فيثبت الركن بالوقوف فى مسماهما مطلقا ، والوجوب فى كونه فى غير المكانين المستثنيين وإن لم يكونا من مسماهما لايجزى أصلا ، وهو ظاهر والاستثناء منقطع . هذا وأول وقت الوقوف بمزدلفة إذا طلع الفجر من يوم النحر ، وآخره طلوع الشمس منه ، فلا يجوز قبل الفجر عندنا ، والمبيت بمزدلفة ليلة النحر سنة (قوله وهذا غلط) هو كما قال ، وقد تقدم فى غير حديث « أنه عليه الصلاة والسلام أفاض حين أسفر قبل طلوع الشمس » كحديث جابر الطويل وغيره ، فارجع إلى استقرائها . وعن محمد فى حده إذا صار إلى طلوع الشمس قدر ركعتين دفع . وهذا بطريق التقريب ، وهو مروى عن عمر هذا حال الوقوف . أما المبيت بها فسنة لاشىء عليه فى تركه . ولا يشترط النية للوقوف كوقوف عرفة ، ولو مر بها بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها جاز ولا شىء عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما فى عرفة . ولو وقف بعد ما أفاض الإمام قبل طلوع الشمس أجزأه ولا شىء عليه كما لو وقف بعد إفاضة الإمام . ولو دفع قبل الناس أو قبل أن يصلى الفجر بعد

الكمال وهو الإتيان بالواجب لا من حيث الجواز . وقوله (لما روينا من قبل) يعنى به قوله عليه الصلاة والسلام « والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر » . وقوله (هكذا وقع فى نسخ المختصر) أى فى نسخ مختصر القدورى (وهذا غلط) لأن النبى صلى الله عليه وسلم دفع قبل طلوع الشمس . رواه جابر وابن عمر قالا « إن النبى صلى الله عليه وسلم وقف بالمشعر الحرام حتى إذا كادت الشمس تطلع دفع إلى منى » . وأقول معنى قوله وإذا طلعت الشمس : إذا قربت إلى الطلوع ، وفعل ذلك اعتمادا على ظهور المسألة . وقوله (فيبتدئ بجمرة العقبة) الكلام فى الرمى فى اثنى عشر موضعا : أحدها الوقت وهو يوم النحر وثلاثة أيام بعده . والثانى فى موضع الرمى وهو بطن الوادى ، يعنى

فيرميها من بطن الوادى بسبع حصيات مثل حصى الخذف) لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يعرّج على شىء حتى رمى جمرة العقبة . وقال صلى الله عليه وسلم « عليكم بحصى الخذف لايؤذى بعضكم بعضا » ولو رمى بأكبر منه جاز لحصول الرمى ، غير أنه لايرمى بالكبار من الأحجار كى لايتأذى به غيره (ولو رماها من فوق العقبة أجزأه) لأن ماحولها موضع النسك ، والأفضل أن يكون من بطن الوادى لما روينا

الفجر لاشىء عليه إلا أنه خالف السنة إذ السنة مدّ الوقوف إلى الإسفار والصلاة مع الإمام (قوله فيرميها من بطن الوادى الخ) فى حديث جابر الطويل « فدفع قبل أن تطلع الشمس حتى أتى بطن محسر فحرّك قليلا ، ثم سلك الطريق الوسطى التى تخرج على الجمرة الكبرى حتى أتى الجمرة التى عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة » وفى سنن أبى داود عن سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أمه قالت « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمى الجمرة من بطن الوادى وهو راكب يكبر مع كل حصاة ورجل من خلفه يستره ، فسألت عن الرجل فقالوا : الفضل بن عباس . وازدحم الناس فقال عليه الصلاة والسلام : يا أيها الناس لايقتل بعضكم بعضا ، وإذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف » وعن جابر قال « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة بمثل حصى الخذف » رواه مسلم . وفى الصحيح عن ابن مسعود « أنه رمى جمرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة . فقيل له : إن ناسا يرمونها من فوقها . فقال عبد الله : هذا والذى لا إله غيره مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة » وفى البخارى عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه كان إذا رمى الجمرة الأولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم ينحدر أمامها فيستقبل القبلة رافعا يديه يدعو ، وكان يطيل الوقوف ويأتى الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رمى بحصاة ، ثم ينحدر ذات اليسار مما يلى الوادى فيقف مستقبل البيت رافعا يديه يدعو ، ثم يأتى الجمرة التى عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها » (قوله إلا أنه لايرمى بالكبار من الأحجار) أطلق فى منع الكبار بعد ما أطلق فى تجويز الكبار بقوله ولو رمى بأكبر منها جاز ، فعلم إرادة تقييد كل منهما ، فالمراد بالأول الأكبر منها قليلا . والمراد بالثانى الأكبر منها كثيرا كالصخرة العظيمة ونحوها وما يقرب منها ، ويجب كون المنع على وجه الكراهة وذلك لأن مقتضى ظاهر الدليل منع الأكبر من حصى الخذف مطلقا وهو ما رويناه آنفا ، فلما أجازوا الأكبر قليلا ، ولوكان مثل حصاة الخذف علم أن الأمر بحصى الخذف محمول على الندب نظرا إلى تعليله بتوهم الأذى . ويلزمه الإجزاء برمى الصخرات فيكون المنع منها منع كراهة لتوقع الأذى بها (قوله ولو رماها من فوق العقبة أجزأه) إلا أنه خلاف السنة ففعله عليه الصلاة والسلام من أسفلها سنة لا لأنه المتعين ، ولذا ثبت رمى خلق كثير فى زمن الصحابة من أعلاها كما ذكرناه آنفا من حديث ابن مسعود رضى الله عنه ولم يأمروهم بالإعادة ولا أعلنوا بالنداء بذلك فى الناس . وكان وجه اختياره عليه الصلاة والسلام لذلك هو وجه اختياره حصى الخذف فإنه يتوقع الأذى إذا رموا من أعلاها لمن أسفلها فإنه لايخلو من مرور الناس فيصيبهم ، بخلاف الرمى من

من أسفله إلى أعلاه ، والثالث فى محل الرمى إليه وهو ثلاثة : جمرة العقبة ومسجد الخيف والوسطى ، والرابع فى كمية الحصيات وهو سبعة عند كل جمرة ، والخامس فى المقدار وهو أن يكون مثل حصى الخذف ، والسادس فى كيفية الرمى وهو ماذكره فى الكتاب ، وقيل يأخذ الحصى بطرف إبهامه وسبابته . والسابع مقدار الرمى ، وقد ذكره فى الكتاب . والثامن فى صفة الرامى وهو أن يكون راكبا أو ماشيا لافرق بينهما . والتاسع فى موضع وقوع

(ويكبر مع كل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن عمر رضى الله عنهم (ولو سبح مكان التكبير أجزأه) لحصول الذكر وهو من آداب الرمى (ولا يقف عندها)لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يقف عندها (ويقطع التلبية مع أوّل حصاة) لما روينا عن ابن مسعود رضى الله عنه . وروى جابر « أن النبى صلى الله عليه وسلم قطع

أسفل مع المارين من فوقها إن كان (قوله ويكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر) تقدم الرواية عنهما آنفا. وقدمناه أيضا من حديث جابر وأم سليمان . وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على: الله أكبر ، غير أنه روى عن الحسن بن زياد أنه يقول : الله أكبر رغما للشيطان وحزبه . وقيل : يقول أيضا : اللهم اجعل حجى مبرورا وسعيى مشكورا وذنبى مغفورا (قوله ولو سبح مكان التكبير أجزأه) وكذا غير التسبيح من ذكر الله تعالى كالتهليل للعلم بأن المقصود من تكبيره صلى الله عليه وسلم الذكر لا لخصوصه . ويمكن حمل التكبير فى لفظ الرواة على معناه من التعظيم كما قلنا فى تكبير الافتتاح ، فيدخل كل ذكر لفظا لا معنى فقط . لكن فيه بعد بسبب أن المعروف من إطلاقهم لفظ كبر الله ونحوه إرادة ما كان تعظيما بلفظ التكبير . فإنه إذا كان غيره قالوا سبح الله ووحده أو ذكر الله ، فهذا المعتاد يبعد هذا الحمل (قوله ولا يقف عندها) على هذا تظافرت الروايات عنه عليه الصلاة والسلام . ولم تظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين . فإن تخايل أنه فى اليوم الأول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والإفاضة إلى مكة فهو منعدم فيما بعده من الأيام . إلا أن يكون كون الوقوف يقع فى جمرة العقبة فى الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة الزحام الواقفين والمارّين ، ويفضى ذلك إلى ضرر عظيم ، بخلافه فى باقى الجمار فإنه لا يقع فى نفس الطريق بل بمعزل منضمّ عنه ، والله أعلم (قوله ويقطع التلبية مع أول حصاة لما روينا عن ابن مسعود) يحتمل أن المراد لما ثبت لنا رفع روايته عن ابن مسعود : أى لما اشتملت عليه روايتنا له وإن لم يكن رواه فى هذا الكتاب ، وهذه عناية دعا إليها أنه لم يتقدم له رواية ذلك عنه فى الكتاب . وقد تقدم فى حديث الفضل بن العباس فى بحث الوقوف بعرفة « أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة » أخرجه الستة : وقدمناه قبل ذلك من حديث ابن مسعود وإقسامه عليه . وفى البدائع : فإن زار البيت قبل أن يرمى ويحلق ويذبح قطع التلبية فى قول أبى حنيفة . وعن أبى يوسف أنه يلبى مالم يحلق أو تزول الشمس من يوم النحر . وعن محمد ثلاث روايات ، رواية كأبى حنيفة ، ورواية ابن سماعة : من لم يرم قطع التلبية إذا غربت الشمس من يوم النحر ، ورواية هشام : إذا مضت أيام النحر ، وظاهر روايته مع أبى حنيفة . وجه أبى يوسف أنه لم يتحلل له بهذا الطواف شىء فكان كعدمه فلا يقطعها إلا إذا زالت الشمس لأن أصله أن رمى يوم النحر يتوقت بالزوال فيفعل بعده قضاء فصار فواته عن وقته كفعله فى وقته ، وعند فعله فيه يقطعها كذا عند فواته ، بخلاف ما إذا حلق قبل الرمى لأنه خرج عن إحرامه باعتبار الغالب ولا تلبية فى غير الإحرام . ولهما أن الطواف وإن كان قبل الرمى والحلق والذبح لكن وقع به التحلل فى الجملة عن النساء حتى يلزمه بالجماع بعده شاة لا بدنة فلم يكن الإحرام قائما مطلقا ، ولم تشرع التلبية إلا فى الإحرام المطلق . ولو ذبح قبل الرمى وهو متمتع أو قارن يقطعها فى قول أبى حنيفة لا إن كان مفردا لأن الذبح محلل فى الجملة فى حقهما بخلاف المفرد . وعند

الحصيات ، والعاشر فى الموضع الذى يؤخذ منه الحجر وهما مذكوران فى الكتاب . والحادى عشر فيما يرمى به وهو ما كان من جنس الأرض . والثانى عشر أنه يرمى فى اليوم الأول جمرة العقبة لا غير وفى بقية الأيام يرمى

التلبية عند أول حصاة رمى بها جمرة العقبة . ثم كيفية الرمل أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة . ومقدار الرمى أن يكون بين الرامى وبين موضع السقوط خمسة أذرع فصاعدا . كذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لأن مادون ذلك يكون طرحا . ولو طرحها طرحا أجزأه لأنه رمى إلى قدميه إلا أنه مسىء لمخالفته السنة . ولو وضعها وضعا لم يجزه لأنه ليس برمى . ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه لأن هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه . ولو وقعت بعيدا منها لايجزيه لأنه لم يعرف قربة إلا فى مكان مخصوص . ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لأن المنصوص عليه تفرق الأفعال . ويأخذ الحصى من أىّ موضع شاء إلا من عند الجمرة فإن ذلك يكره لأن ماعندها من الحصى مردود . هكذا جاء فى الأثر فيتشاءم به ،

محمد لايقطع إذ لا تحلل به بل بالرمى والحلق (قوله ثم كيفية الرمى أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه ويستعين بالمسبحة) هذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما : أحدهما أن يضع طرف إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه أن المسنون فى كون الرمى باليد اليمنى . والآخر أن يحلق سبابته ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة . وهذا فى التمكن من الرمى به مع الزحمة والوهجة عسر . وقيل : يأخذها بطرفى إبهامه وسبابته . وهذا هو الأصل لأنه أيسر والمعتاد . ولم يقم دليل على أولوية تلك الكيفية سوى قوله عليه الصلاة والسلام « فارموا بمثل حصى الخذف » وهذا لايدل ولا يستلزم كون كيفية الرمى المطلوبة كيفية الخذف . وإنما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة إذا كان مقدار مايخذف به معلوما لهم . وأما مازاد فى رواية صحيح مسلم بعد قوله « عليكم بحصى الخذف » من قوله ويشير بيده كما يخذف الإنسان : يعنى عند ما نطق بقوله « عليكم بحصى الخذف » أشار بصورة الخذف بيده . فليس يستلزم طلب كون الرمى بصورة الخذف لجواز كونه ليؤكد كون المطلوب حصى الخذف كأنه قال : خذوا حصى الخذف الذى هو هكذا ليشير أنه لاتجوّز فى كونه حصى الخذف . وهذا لأنه لايعقل فى خصوص وضع الحصاة فى اليد على هذه الهيئة وجه قربة ، فالظاهر أنه لايتعلق به غرض شرعى بل بمجرد صغر الحصاة . ولو أمكن أن يقال فيه إشارة إلى كون الرمى خذفا عارضه كونه وضعا غير متمكن واليوم يوم زحمة يوجب نفى غير المتمكن (قوله ولو طرحها طرحا أجزأه) يفيد أن المروى عن الحسن تعيين الأولى . وأن مسمى الرمى لاينتفى فى الطرح رأسا بل إنما فيه معه قصور فتثبت الإساءة به ، بخلاف وضع الحصاة وضعا فإنه لايجزى لانتفاء حقيقة الرمى بالكلية (قوله ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة) قدر ذراع ونحوه ، ومنهم من لم يقدره كأنه اعتمد على اعتبار القرب عرفا وضده البعد فى العرف ، فما كان مثله يعد بعيدا عرفا لايجوز . وهذا بناء على أنه لاواسطة بين البعيد والقريب ، حتى إن ماليس بعيدا فهو قريب وما ليس قريبا فهو البعيد ولعله غير لازم ، إذ قد يكون الشىء من الشىء بحيث يقال فيه ليس بقريب منه ولا بعيد ، والظاهر على هذا التعويل على القرب وعدمه . فما ليس بقريب لايجوز لا على القرب والبعد . ولو وقعت على ظهر رجل أو محمل وثبتت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه إعادتها . ولو وقعت عليه فنبت عنه ووقعت عند الجمرة بنفسها أجزأه . ومقام الرامى بحيث يرى موقع حصاه . وما قدر به بخمسة أذرع فى رواية الحسن فذاك تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان فى المسنون ، ألا ترى إلى تعليله فى الكتاب بقوله لأن مادون ذلك يكون طرحا (قوله ولو رمى بسبع جملة فهى واحدة) فيلزمه ست سواها والسابع وأكثر منها واحد (قوله ويأخذ الحصى من أىّ موضع شاء إلا من عند الجمرة فإنه يكره) يتضمن خلاف ما قيل إنه يلتقطها من الجبل الذى على الطريق من

الجمار كلها . وكلامه فى الكتاب واضح . وقوله (فيتشاءم به) ولايتبرك . بيانه فى حديث سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس : ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تصر هضابا تسدّ الأفق ؟ فقال :

ومع هذا لو فعل أجزأه لوجود فعل الرمى . ويجوز الرمى بكل ما كان من أجزاء الأرض عندنا خلافا للشافعى رحمه الله ، لأن المقصود فعل الرمى وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر . بخلاف ما إذا رمى بالذهب أو الفضة لأنه يسمى نثارا لا رميا . قال (ثم يذبح إن أحبّ ثم يحلق أو يقصر)

مزدلفة ، قال بعضهم : جرى التوارث بذلك . وما قيل يأخذها من المزدلفة سبعا رمى جمرة العقبة فى اليوم الأول فقط فأفاد أنه لاسنة فى ذلك يوجب خلافها الإساءة . وعن ابن عمر رضى الله عنه أنه كان يأخذها من جمع . بخلاف موضع الرمى لأن السلف كرهوه لأنه المردود . وقوله وبه ورد الأثر كأنه ما عن سعيد بن جبير . قلت لابن عباس رضى الله عنهما: ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تصر هضابا تسدّ الأفق ؟ فقال : أما علمت أن من تقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل ترك حصاه ؟ قال مجاهد : لما سمعت هذا من ابن عباس رضى الله عنه جعلت على حصياتى علامة ، ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئا (قوله ومع هذا لو فعل) وأخذها من موضع الرمى (أجزأه) مع الكراهة وما هى إلا كراهة تنزيه . ويكره أن يلتقط حجرا واحدا فيكسر سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم . ويستحب أن يغسل الحصيات قبل أن يرميها ليتيقن طهارتها فإنه يقام بها قربة ، ولو رمى بمتنجسة بيقين كره وأجزأه (قوله ويجوز الرمى بكل ما كان من أجزاء الأرض) كالحجر والطين والنورة والكحل والكبريت والزرنيخ وكف من تراب . وظاهر إطلاقه جواز الرمى بالفيروزج والياقوت لأنهما من أجزاء الأرض ، وفيهما خلاف منعه الشارحون وغيرهم بناء على أن كون المرمى به يكون الرمى به استهانة شرط . وأجازه بعضهم بناء على نفى ذلك الاشتراط وممن ذكر جوازه الفارسى فى مناسكه . وقوله بخلاف ما لو رمى بالذهب والفضة لأنه يسمى نثارا لارميا جواب عن مقدر من جهة الشافعى : لو تم ماذكرتم فى تجويز الطين من كون الثابت معه فعل الرمى وهو المقصود من غير نظر إلى مابه الرمى لجاز بالذهب والفضة ، بل وبما ليس من أجزاء الأرض كاللؤلؤ والمرجان والجوهر والعنبر والكل ممنوع عندكم . فأجاب بأنه بالذهب والفضة يسمى نثارا لارميا فلم يجز لانتفاء مسمى الرمى . ولا يخفى أنه يصدق

أما علمت أنه من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه ، حتى قال مجاهد : لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتى علامة ثم توسطت الجمرة فرميته من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئا من الحصى . وقوله (ويجوز الرمى بكل ما كان من أجزاء الأرض عندنا) اعترض عليه بالفيروزج والياقوت فإنهما من أجزاء الأرض حتى جاز التيمم بهما ، ومع ذلك لايجوز الرمى بهما حتى لم يقع معتدا بهما فى الرمى . وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برميه وذلك لايحصل برميهما . وقال الشافعى : لايجوز الرمى إلا بالحجر

(قوله فقال : أما علمت أن من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه) أقول : لك أن تقول أهل الجاهلية كانوا على الإشراك ولايقبل عمل المشرك فبقى إشكال لم لم تصر هضابا ؟ (قوله وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برميه الخ) أقول : لانسلم ذلك . فإنه قال فى الغاية يجوز الرمى بكل ماكان من أجزاء الأرض كالحجر والمدر والطين والمغرة والنورة والزرنيخ والأحجار النقية كالياقوت والزمرد والبلخش ونحوها والملح الجبلى والكحل وقبضة من تراب وبالزبرجد والبلور والعقيق والفيروزج ، بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ والذهب والفضة والجواهر ، أما الخشب واللؤلؤ والجواهر وهى كبار اللؤلؤ والعنبر فإنها ليست من أجزاء الأرض ، وأما الذهب والفضة فإن فعلهما يسمى نثارا لارميا اه . ومثله فى شرح الكنز للإمام الزيلعى : فإذا علمت ذلك علمت ما فى كلام الشارح رحمه الله

لما روى عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال «إن أوّل نسكنا في يومنا هذا أن نرمى ثم نذبح ثم نحلق» ولأن الحلق من أسباب التحلل . وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمى عليهما ، ثم الحلق من محظورات الإحرام فيقدم عليه الذبح ، وإنما علق الذبح بالمحبة لأن الدم الذى يأتى به المفرد تطوّع والكلام فى المفرد (والحلق أفضل) لقوله عليه الصلاة والسلام « رحم الله المحلقين » الحديث ، ظاهر بالترحم عليهم ، لأن الحلق أكمل فى قضاء التفث

اسم الرمى مع كونه يسمى نثارا . فغاية مافيه أنه رمى خص باسم آخر باعتبار خصوص متعلقه . ولا تأثير لذلك فى سقوط اسم الرمى عنه ولا صورته . وأيضا فهو جواب قاصر إذ لايعم ماذكرنا مما ليس من أجزاء الأرض ، اللهم إلا أن يدعى ثبوت اسم النثار أيضا فيها باللؤلؤ والعنبر أيضا وهو غير بعيد ، وحينئذ يكون فيه ماذكرنا من أنه يصدق اسم الخ . ولو غير أصل الجواب إلى اشتراط الاستهانة اندفع الكل لكنه يطالب بدليل اعتباره ، وليس فيه سوى ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام بالحجر إذ لا إجماع فيه ، وهو لايستلزم بمجرده التعيين كرميه من أسفل الجمرة لامن أعلاها وغيره ، ولو استلزمه تعين الحجر وهو مطلوب الخصم ، ثم لو تم نظر إلى ما أثر من أن الرمى رغما للشيطان إذ أصله رمى نبىّ الله إياه عند الجمار لما عرض له عندها للإغواء بالمخالفة استلزم جواز الرمى بمثل الخشبة والرثة والبعرة وهو ممنوع . على أن أكثر المحققين على أنها أمور تعبدية لايشتغل بالمعنى فيها . والحاصل أنه إما أن يلاحظ مجرد الرمى أو مع الاستهانة أو خصوص ما وقع منه عليه الصلاة والسلام والأول يستلزم الجواز بالجواهر ، والثانى بالبعرة والخشبة التى لاقيمة لها والثالث بالحجر خصوصا ، فليكن هذا أولى لكونه أسلم والأصل فى أعمال هذه المواطن إلا ما قام دليل على عدم تعينه كما فى الرمى من أسفل الجمرة مما ذكرنا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « إن أوّل نسكنا » الخ) غريب ، وإنما أخرج الجماعة إلا ابن ماجه عن أنس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى منى فأتى الجمرة فرماها ، ثم أتى منزله بمنى فنحر ، ثم قال للحلاق خذ وأشار إلى جانبه الأيمن ثم الأيسر ، ثم جعل يعطيه الناس . وهذا يفيد أن السنة فى الحلق البداءة بيمين المحلوق رأسه وهو خلاف ماذكر فى المذهب وهذا الصواب (قوله فيقدم عليه الذبح) حتى يصير كأن الحلق لم يقع فى محض الإحرام (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قال « اللهم ارحم المحلقين ، قالوا : والمقصرين يارسول الله . قال : اللهم ارحم المحلقين . قالوا : والمقصرين يارسول الله ، قال : اللهم ارحم المحلقين ، قالوا : والمقصرين يارسول الله . قال والمقصرين » وفى رواية البخارى « فلما كانت الرابعة قال : والمقصرين » وقوله ظاهر هو بفتح الهاء فعل ماض . ومن لاشعر على رأسه يجرى الموسى على رأسه وجوبا لأن الواجب شيئان إجراؤه مع الإزالة ، فما عجز عنه سقط دون مالم يعجز عنه . وقيل استحبابا لأن وجوب الإجراء للإزالة لا لعينه ، فإذا سقط ما وجب لأجله سقط هو . على أنه قد يقال بمنع وجوب عين الإجراء وإن كان للإزالة ، بل الواجب طريق الإزالة . ولو فرض بالنورة أو الحرق أو النتف . وإن عسر فى أكثر الرءوس أو قاتل غيره فنتفه أجزأ عن

اتباعا لما ورد به الأثر لعدم كونه معقولا . وقلنا : سلمنا أنه غير معقول . ولكن المنصوص عليه فعل الرمى وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر ، والأصل فيه فعل الخليل عليه الصلاة والسلام ، ولم يكن فى الحجر له بعينه مقصود إنما مقصوده فعل الرمى إما إعادة للكبش أو لطرد الشيطان على حسب اختلاف الرواة ، فقلنا بأى شىء حصل فعل الرمى أجزأه . ولا يرد بالذهب والفضة ولا الجواهر لأنه يسمى نثارا لا رميا . قال (ثم يذبح إن أحبّ ثم يحلق أو يقصر) كلامه واضح . وقوله (ظاهر بالترحم عليهم) أى كرر الترحم على المحلقين . وروى

وهو المقصود ، وفى التقصير بعض التقصير فأشبه الاغتسال مع الوضوء . ويكتفى فى الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح ، وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام . والتقصير أن يأخذ من رءوس شعره مقدار الأنملة . قال (وقد حل له كل شيء إلا النساء) وقال مالك رحمه الله : وإلا الطيب أيضا لأنه من دواعى الجماع .

الحلق قصدا ، ولو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض . ومن تعذر إجراء الآلة على رأسه صار حلالا كالذى لايقدر على مسح رأسه فى الوضوء لآفة . قال محمد رحمه الله فيمن على رأسه قروح لايستطيع إجراء الموسى عليه ولا يصل إلى تقصيره حل بمنزلة من حلق ، والأحسن له أن يؤخر الإحلال إلى آخر الوقت من أيام النحر ولا شيء عليه إن لم يؤخره ، ولو لم تكن به قروح لكنه خرج إلى البادية فلم يجد آلة أو من يحلقه لايجزيه إلا الحلق أو التقصير ، وليس هذا بعذر ، ويعتبر فى سنة الحلق البداءة بيمين الحالق لاالمحلوق ويبدأ بشقه الأيسر ، وقد ذكرنا آنفا أن مقتضى النص البداءة بيمين الرأس . ويستحب دفن شعره ويقول عند الحلق : الحمد لله على ماهدانا وأنعم علينا . اللهم هذه ناصيتى بيدك فتقبل منى واغفر لى ذنوبى . اللهم اكتب لى بكل شعرة حسنة وامح بها عنى سيئة وارفع لى بها درجة ، اللهم اغفر لى وللمحلقين والمقصرين ياواسع المغفرة آمين . وإذا فرغ فليكبر وليقل : الحمد لله الذى قضى عنا نسكنا ، اللهم زدنا إيمانا ويقينا ، ويدعو لوالديه والمسلمين (قوله ويكتفى فى الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم) قال الكرمانى : فإن حلق أو قصر أقل من النصف أجزأ وهو مسيء ، ولا يأخذ من شعر غير رأسه ولا من ظفره ، فإن فعل لم يضره لأنه أوان التحلل ، وهذا كله مما يحصل به التحلل لأنه من قضاء التفث كذا عاله فى المبسوط . وفى المحيط : أبيح له التحلل فغسل رأسه بالخطمى أوقلم ظفره قبل الحلق عليه دم لأن الإحرام باق لأنه لايحلل إلا بالحلق فقد جنى عليه بالطيب . وذكر الطحاوى : لادم عليه عند أبى يوسف ومحمد لأنه أبيح له التحلل فيقع به التحلل . واعلم أنه اتفق كل من الأئمة الثلاثة أبى حنيفة ومالك والشافعى رحمهم الله على أنه يجزى فى الحلق القدر الذى قال إنه يجزى فى المسح فى الوضوء . ولا يصح أن يكون هذا منهم بطريق القياس كما تفيده عبارة المصنف ، لأنه يكون قياسا بلا جامع يظهر أثره ، وذلك لأن حكم الأصل على تقدير القياس وجوب المسح ومحله المسح ، وحكم الفرع وجوب الحلق ومحله الحلق للتحلل ، ولا يظن أن محل الحكم الرأس إذ لايتحد الأصل والفرع ، وذلك أن الأصل والفرع هما محلا الحكم المشبه به والمشبه ، والحكم هو الوجوب مثلا ، ولا قياس يتصور عند اتحاد محله إذ لا اثنينية ، وحينئذ فحكم الأصل وهو وجوب

نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم ارحم المحلقين ، قالوا : والمقصرين ؟ فقال : والمقصرين » وفى رواية أخرى « كرر عليه الصلاة والسلام ثم قال فى الرابع : والمقصرين » وذلك دليل على أن الحلق أفضل . وقوله (مقدار الأنملة) قيل هذا التقدير مروى عن ابن عمر ولم يعلم فيه خلاف ، ومن لاشعر له أمر الموسى على رأسه ، لأنه إن عجز عن الحلق والتقصير لم يعجز عن التشبه . واختلفوا فى كونه واجبا أو مستحبا . وقوله (لأنه من دواعى الجماع) يعضده أن المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى ، والجماع بدواعيه لايحل حتى يطوف كالقبلة والمس بشهوة . ولنا ماروت عائشة « إذا حلق الحاج حل له كل شيء إلا النساء » وقالت :

(قوله واختلفوا فى كونه واجبا أو مستحبا) أقول : وفى الغاية وإجراء الموسى على رأس الأقرع واجب ، وهو المختار عندنا وعند مالك . وفى المحيط : وقيل سنة ، وعند الشافعى وابن حنبل مستحب اه .

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيه « حل له كل شيء إلا النساء » وهو مقدم على القياس . ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا ـ خلافا للشافعي رحمه الله لأنه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر إلى تمام الإحلال

المسح ليس فيه معنى يوجب جواز قصره على الربع . وإنما فيه نفس النص الوارد فيه وهو قوله تعالى ـ وامسحوا برءوسكم ـ بناء إما على الإجمال والتحاق حديث المغيرة بيانا أو على عدمه ، والمفاد بسبب الباء إلصاق اليد كلها بالرأس لأن الفعل حينئذ يصير متعديا إلى الآلة بنفسه فيشملها ، وتمام اليد يستوعب الربع عادة فتعين قدره ، لا أن فيه معنى ظهر أثره في الاكتفاء بالربع أو بالبعض مطلقا أو تعين الكل ، وهو متحقق في وجوب حلقها عند التحلل من الإحرام ليتعدى الاكتفاء بالربع من المسح إلى الحلق . وكذا الآخران . وإذا انتفت صحة القياس فالمرجع في كل من المسحة وحلق التحلل ماينفيده نصه الوارد فيه . والوارد في المسح دخلت فيه الباء على الرأس التي هي المحل فأوجب عند الشافعي التبعيض . وعندنا وعند مالك لا ، بل الإلصاق . غير أنا لاحظنا تعدى الفعل للآلة فيجب قدرها من الرأس . ولم يلاحظه مالك رحمه الله فاستوعب الكل أو جعله صلة كما في ـ فامسحوا بوجوهكم ـ في آية التيمم . فاقتضى وجوب استيعاب المسح . وأما الوارد في الحلق فمن الكتاب قوله تعالى ـ لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم ـ من غير باء . والآية فيها إشارة إلى طلب تحليق الرءوس أو تقصيرها وليس فيها ماهو الموجب لطريق التبعيض على اختلافه عندنا وعند الشافعي رحمه الله وهو دخول الباء على المحل . ومن السنة فعله عليه الصلاة والسلام وهو الاستيعاب . فكان مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب كما هو قول مالك وهو الذي أدين الله به ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وهو مقدم على القياس) يفيد أن ما استدل به مالك قياس وإن لم يذكر أصله على ما ذكرنا من أنه قد يترك ذكره كثيرا إذا كان أصله ظاهرا أو له أصول كثيرة وهنا كذلك . وحاصله : الطيب من دواعي المحرم وهو الجماع فيحرم قياسا على المس بشهوة في الاعتكاف والاستبراء فأجاب بأنه في معارضة النص لكن قد استدل لمالك بحديث رواه الحاكم في المستدرك عن عبد الله بن الزبير قال « من سنة الحج إن رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت » وقال على شرطهما اهـ . وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع . وعن عمر رضي الله عنه بطريق منقطع أنه قال « إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم ماحرم إلا النساء والطيب » ذكره وانقطاعه في الإمام . ولنا ما أخرج النسائي وابن ماجه عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال « إذا رميتم الجمرة فقد حلّ لكم كل شيء إلا النساء فقال رجل والطيب فقال أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أفطيب هو أم لا » وأما ما في الكتاب فهو ما أخرج ابن أبي شيبة : حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام : « إذا رمى أحدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء إلا النساء » ورواه أبو داود بسند فيه الحجاج ابن أرطاة والدارقطني بسند آخر هو فيه أيضا وقال « إذا رميتم وحلقتم وذبحتم » وقال لم يروه إلا الحجاج بن أرطاة .

« طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه ولإحلاله قبل أن يطوف بالبيت » وهذا لايشك في تقديمه على القياس (ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعي) قال : الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالحلق لأنه لا يفسد الإحرام بحال (ولنا أنه قضاء شهوة بالنساء فيؤخر إلى تمام الإحلال) بالطواف ، وهذا لأن دواعي الجماع ملحقة به

(قوله لأن دواعي الجماع ملحقة به الخ) أقول : لاحاجة إلى هذا ، بل ثبتت الحرمة بلفظ الحديث وهو قوله « إلا النساء » فإنه يعم لأمثاله

(ثم الرمى ليس من أسباب التحلل عندنا) خلافا للشافعى رحمه الله . هو يقول : إنه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته فى التحليل . ولنا أن مايكون محللا يكون جناية فى غير أوانه كالحلق . والرمى ليس بجناية فى غير أوانه . بخلاف الطواف لأن التحلل بالحلق السابق لا به .

وفى الصحيحين عن القاسم عن عائشة رضى الله عنها قالت « طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك » وأخرجه مسلم عن عمرة عنها قالت « طيبته عليه الصلاة والسلام لحرمه حين أحرم ولحله[1] قبل أن يفيض (قوله ولنا أن مايكون محللا يكون جناية فى غير أوانه كالحلق) يعنى هذا هو الأصل لأن التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا يكون ذلك بركنها بل إما بمنافيها أو بما هو محظورها هو أقل مايكون ، بخلاف دم الإحصار لأنه على خلاف الأصل للحاجة إلى التحلل قبل أوان إطلاق مباشرة المحظور تحللا ، فإن قيل : يرد الطواف فإنه محلل من النساء وليس من المحظورات ؟ أجاب بمنع كونه محللا بل التحلل عنده بالحلق السابق لا به غاية الأمر بعض أحكام الحلق يؤخر إلى وقته .ولا يخفى أن ماذكرناه آنفا من السمعيات يفيد أنه هو السبب للتحلل الأول . وعن هذا نقل عن الشافعى أن الحلق ليس بواجب . والله أعلم . وهو عندنا واجب لأن التحلل الواجب لايكون إلا به . ويحملون ماذكرنا على إضمار الحلق : أى إذا رمى وحلق جمعا بينه وبين ما فى بعض ماذكرناه من عطفه على الشرط فى رواية الدارقطنى . وقوله تعالى ـ ثم ليقضوا تفثهم ـ وهو الحلق واللبس على ما عن ابن عمر ، وقول أهل التأويل إنه الحلق وقص الأظفار ، وقوله تعالى ـ لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين ـ الآية ، أخبر بدخولهم محلقين فلا بد من وقوع التحليق وإن لم يكن حالة الدخول فى العمرة لأنها حال مقدرة ، ثم هو مبنى على اختيارهم فلابد من الوجوب الحامل على الوجود فيوجد المخبر به ظاهرا وغالبا لتطابق الأخبار ، غير أن هذا التأويل ظنى فيثبت به الوجوب لا القطع . ولو غسل رأسه بالخطمى بعد الرمى قبل الحلق لزمه دم على قول أبى حنيفة رضى الله عنه على الأصح ، لأن إحرامه باق لايزول إلا بالحلق

فى المحظورات كما فى الاعتكاف وقبل الحلق . وقوله (ثم الرمى ليس من أسباب التحلل عندنا) يعنى إذا رمى جمرة العقبة لايتحلل عندنا حتى يحلق . وقال الشافعى : يتحلل ويحل له كل شىء إلا النساء (هو يقول إنه يتوقت بيوم النحر) وكل ماهو كذلك فهو محلل كالحلق (ولنا أن مايكون محللا يكون جناية فى غير أوانه كالحلق ، والرمى ليس بجناية فى غير أوانه) ونوقض بدم الإحصار فإنه محلل وليس بمحظور الإحرام . وأجيب بأن المراد ما كان محللا فى الأصل ودم الإحصار ليس كذلك ، وإنما صير إليه لضرورة المنع . وقوله (بخلاف الطواف) جواب عما يقال الطواف محلل فى حق النساء وليس بمحظور الإحرام وإنما هو ركن . وتقريره أن التحلل لم يكن

(قال المصنف : ولنا أن ما يكون محللا يكون جناية فى غير أوانه) أقول : للشافعى أن ينازع فيه ، كيف وهو أول المسئلة (قال المصنف لأن التحلل بالحلق السابق) أقول : فيه بحث

---

(١) (قوله ولحله) كذا فى صحيح مسلم وغيره بلام الجر وهو الصواب ، ووقع فى بعض النسخ التى بأيدينا . وحله بميم ، وهو تحريف فليحذر اه كتبه مصححه

قال (ثم يأتى مكة من يومه ذلك أو من الغد أو من بعد الغد. فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة أشواط) لما روى أن النبى عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمنى ، ووقته أيام النحر لأن الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال ـ فكلوا منها ـ ثم قال ـ وليطوّفوا بالبيت العتيق ـ فكان وقتهما واحدا . وأوّل وقته بعد طلوع الفجر من يوم النحر ، لأن ماقبله من الليل وقت الوقوف بعرفة

(قوله لما روى الخ) هذا دليل يخص يوم النحر بالإفاضة : لا أنه يفيد ما ذكره من أنه يفيض فى أحد الأيام الثلاثة فكان الأحسن أن يقدم عليه قوله وأفضل هذه الأيام أولها ليكون دليل السنة . ويثبت الجواز فى اليومين الأخيرين بالمعنى وهو ماذكره بقوله ووقته أيام النحر الخ . وأما حديث « أفضلها أوّلها » فالله سبحانه وتعالى أعلم به . ثم الحديث الذى ذكره أخرجه مسلم عن ابن عمر « أنه عليه الصلاة والسلام أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى » قال نال نافع : وكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلى الظهر بمنى ويذكر أن النبى صلى الله عليه وسلم فعله . والذى فى حديث جابر الطويل الثابت فى مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث قال « ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى الظهر بمكة » ولا شك أن أحد الخبرين وهم . وثبت عن عائشة رضى الله عنها مثل حديث جابر الطويل بطريق فيه ابن إسحاق وهو حجة على ماهو الحق ، ولهذا قال المنذرى فى مختصره : هو حديث حسن . وإذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر فى أحد المكانين ففى مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه . ولو تجشمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الإعادة بسبب اطلع عليه يوجب نقصان المؤدى أولا (قوله فكان وقتهما واحدا) يعنى فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقت الطواف ، فإن الطواف لايتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام ، وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية الملزوم للذبح فى قوله تعالى ـ فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ، ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوّفوا بالبيت العتيق ـ فكان على الذبح اللازم . ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا إطلاق الإتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما ، والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فمنه يتحقق وقت الطواف . والحاصل أن وقت الطواف أوّله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعى لأن ذلك وقت الوقوف ولا آخر له ، بل مدة وقته العمر ، إلا أنه يجب فعله قبل مضى أيام النحر عند أبى حنيفة ، خلافا لهما ، بل ذلك عندهما للسنة يكره خلافها وسيأتى المسألة .

بالطواف بل بالحلق السابق . قوله (ثم يأتى مكة من يومه) يعنى أوّل أيام النحر . وقوله (ووقته أيام النحر) أى وقت طواف الزيارة . وقوله (فكان وقتهما واحدا) أى وقت الأضحية ووقت طواف الزيارة إلا أن الأضحية لم تشرع بعد أيام النحر ، والطواف مشروع بعد ذلك إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام على ما يجىء . وقوله (وأوّل وقته) ظاهر

(قال المصنف : ثم قال ـ وليطوفوا ـ فكان وقتهما واحدا) أقول : كيف يكون واحدا ، وقد عطف الثانى على الأول بكلمة التراخى فتأمل . قال ابن الهمام : يعنى فكان وقت الذبح وقتا للطواف لاوقت الطواف ، فإن الطواف لايتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية الملزوم للذبح فى قوله تعالى ـ فكلوا منها ـ الآية فكان على الذبح اللازم ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا إطلاق الإتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فمنه يتحقق وقت الطواف . والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر من يوم النحر لامن ليلته كما يقوله الشافعى لأن ذلك وقت الوقوف ولا آخر له بل مدة وقته العمر اهـ فى قوله ومن ضرورة جمع طلبهما الخ بحث لأنه عطف بكلمة التراخى .

والطواف مرتب عليه . وأفضل هذه الأيام أولها كما فى التضحية . وفى الحديث « أفضلها أولها » (فإن كان قد سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم لم يرمل فى هذا الطواف ولا سعى عليه . وإن كان لم يقدم السعى

[وهذه فروع تتعلق بالطواف] مكان الطواف داخل المسجد . فلو طاف من وراء السوارى أو من وراء زمزم أجزأه . وإن طاف من وراء المسجد لايجوز وعليه الإعادة . وفى موضع : إن كانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه . يعنى بخلاف مالو كانت حيطانه منهدمة . والأول أصوب . يعنى وقع ذكر الحيطان فى ظاهر الرواية لكنه اتفاقى لا معتبر المفهوم لما يفهم من التعليل فى أصل المبسوط : فأما إذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه لأنه طاف بالمسجد لا بالبيت . أرأيت لو طاف بمكة كان يجزيه . وإن كان البيت فى مكة . أرأيت لو طاف بالدنيا أكان يجزيه من الطواف بالبيت لايجزيه شىء من ذلك فهذا مثله اهـ . ولا شك أن الطائف بمكة يقال فيه طائف بمكة وإن لم تكن حيطان سور . وكذا بالمسجد . وهذا لأن النسبة : أعنى نسبة الطواف إلى الكعبة إنما تثبت بقرب منها مناسب . ولولا أن المسجد له حكم البقعة الواحدة وإن انتشرت أطرافه لكان يناسب القول بعدم الإجزاء بالطواف فى حواشيه تحت الأبنية للبعد الذى قد يقطع النسبة إليه . حتى إن من دار هناك إنما يقال : كان فلان يدور فى المسجد كأنه يتأمل بقعه وأبنيته . ولا يقال فى العرف : كان يطوف بالبيت . وأول ما يبدأ به داخل المسجد الطواف محرما أو غير محرم دون الصلاة . إلا أن يكون عليه صلاة فائتة أو خاف فوت الوقتية ولو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة فيقدم الصلاة فى هذه الصور على الطواف . كما لو دخل فى وقت منع الناس الطواف فيه . فإن لم يكن محرما فطواف تحية . وإن كان بالحج فطواف القدوم إن كان دخوله قبل يوم النحر . وإن كان فيه فطواف الفريضة يغنى عنه . ولو نواه وقع عن الفرض . وإن كان بالعمرة فبطواف العمرة . ولا يسن طواف القدوم له . ولو نواه وقع عن العمرة . وينبغى أن يكون قريبا من البيت فى طوافه إذا لم يؤذ أحدا . والأفضل للمرأة أن تكون فى حاشية المطاف . ويكون طوافه من وراء الشاذروان كى لايكون بعض طوافه بالبيت بناء على أنه منه . وقال الكرمانى : الشاذروان ليس من البيت عندنا . وعند الشافعى منه حتى لايجوز الطواف عليه . والشاذروان هو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الأسود إلى فرجة الحجر . قيل بقى منه حين عمرته قريش وضيقت . ولا يخفى أن مالم يثبت ذلك بطريق لامرد له كثبوت كون بعض الحجر من البيت . فالقول قولنا لأن الظاهر أن البيت هو الجدار المرئى قائما إلى أعلاه . وينبغى أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذى يلى الركن اليمانى ليكون مارا على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه . وشرحه أن يقف مستقبلا على جانب الحجر بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ثم يمشى كذلك مستقبلا حتى يجاوز الحجر . فإذا جاوزه انفتل وجعل يساره إلى البيت وهذا فى الافتتاح خاصة . وإذا أقيمت الصلاة المكتوبة أو الجنازة خرج من طوافه إليها . وكذا إذا كان فى السعى . ثم إذا فرغ وعاد بنى على ماكان طافه ولا يستقبله . وكذا إذا خرج لتجديد وضوء . ولا يكره الطواف فى الأوقات التى تكره فيها الصلاة : إلا أنه لايصلى ركعتى الطواف فيها بل يصبر إلى أن يدخل مالاكراهة فيه . ويكره وصل الأسابيع وهو مذهب عمر وغيره . وعند أبى يوسف رحمه الله لابأس به بشرط أن ينفصل عن وتر منها . و مع الكراهة لو طاف أسبوعا ثم شوطا أو شوطين من آخر ثم ذكر أنه لاينبغى له أن يجمع بين أسبوعين لايقطع الأسبوع الذى شرع فيه

رمل فى هذا الطواف وسعى بعده) لأن السعى لم يشرع إلا مرة

بل يتمه . ولا بأس بأن يطوف منتعلا إذا كانتا طاهرتين أو بخفه . وإن كان على ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم كرهت له ذلك ولم يكن عليه شىء . والركن فى الطواف أربعة أشواط . فما زاد إلى السبعة واجب نص عليه محمد رحمه الله وسنذكر ماعندنا فيه . وقيل : الركن ثلاثة أشواط وثلثا شوط . وافتتاح الطواف من الحجر سنة ، فلو افتتحه من غيره أجزأ وكره عند عامة المشايخ . ونص محمد فى الرقيات على أنه لايجزيه فجعله شرطا . ولو قيل إنه واجب لايبعد لأن المواظبة من غير ترك مرة دليله فيأثم به ويجزيه . ولو كان فى آية الطواف إجمال لكان شرطا كما قاله محمد رحمه الله لكنه منتف فى حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض ، وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة . كذا قالوا فى جعل الكعبة عن يساره حال الطواف أنه واجب . حتى لو طاف منكوسا بأن جعلها عن يمينه اعتد به فى ثبوت التحلل وعليه الإعادة . فإن رجع ولم يعد فيه فعليه دم . وفى الكافى للحاكم الذى هو جمع كلام محمد : يكره له أن ينشد الشعر فى طوافه أو يتحدث أو يبيع أو يشترى . فإن فعله لم يفسد طوافه . ويكره أن يرفع صوته بالقرآن فيه . ولا بأس فى قراءته فى نفسه اه . وفى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله « لاينبغى للرجل أن يقرأ فى طوافه . ولا بأس بذكر الله . وصرح المصنف فى التجنيس بأن الذكر أفضل من القراءة فى الطواف ، وليس ينبو عما ذكر الحاكم لأنه لابأس فى الأكثر لخلاف الأولى ، ومنهم من فصل فى الشعر بين أن يعرى عن حمد أو ثناء فيكره وإلا فلا . وقيل يكره فى الحالين كما هو ظاهر جواب الرواية . والحاصل أن هدى النبى صلى الله عليه وسلم هو الأفضل ولم يثبت عنه فى الطواف قراءة بل الذكر وهو المتوارث عن السلف والمجمع عليه فكان أولى . وأما كراهة الكلام فالمراد فضوله إلا ما يحتاج إليه بقدر الحاجة . ولا بأس بأن يفتى فى الطواف ويشرب ماء إن احتاج إليه . ولا يلبى حالة الطواف فى طواف القدوم . ومن طاف راكبا أو محمولا أو سعى بين الصفا والمروة كذلك إن كان بعذر جاز ولا شىء عليه . وإن كان بغير عذر فما دام بمكة يعيد . فإن رجع إلى أهله بلا إعادة فعليه دم لأن المشى واجب عندنا . على هذا نص المشايخ وهو كلام محمد . وما فى فتاوى قاضيخان من قوله الطواف ماشيا أفضل تساهل أو محمول على النافلة . لايقال : بل ينبغى فى النافلة أن تجب صدقة لأنه إذا شرع فيه وجب فوجب المشى . لأن الفرض أن شروعه لم يكن بصفة المشى والشروع إنما يوجب ماشرع فيه . ولو طاف زحفا لعذر أجزأه ولا شىء عليه ، وبلا عذر عليه الإعادة أو الدم . ولو كان الحامل محرما أجزأه عن طوافه الموقت فى ذلك الوقت فرضا كان أو سنة . قيل إلا أن يقصد حمل المحمول فلا يجزيه بناء على أن نية الطواف الواقع جزء نسك ليست شرطا . بل الشرط أن لاينوى شيئا آخر . ولذا لو طاف طالبا لغريم أو هاربا من عدو لايجزيه بخلاف الوقوف بعرفة ، وسنذكر الفرق إن شاء الله تعالى فى الفصل الآتى . والحاصل أن كل من طاف طوافا فى وقته وقع عنه بعد أن ينوى أصل الطواف نواه بعينه أولا ، أو نوى طوافا آخر لأن النية تعتبر فى الإحرام لأنه عقد على الأداء فلا يعتبر فى الأداء . فلو قدم معتمر وطاف وقع عن العمرة . وإن كان حاجا قبل يوم النحر وقع للقدوم . وإن كان قارنا وقع الأول للعمرة والثانى للقدوم . ولو كان فى يوم النحر إذا طاف فهو للزيارة ، وإن طاف بعد ما حل النفر فللصدر ولو كان نواه للتطوع . قيل لأن غير هذا الطواف غير مشروع فلا يحتاج إلى نية التعيين ، ويلغو غيرها كصوم رمضان ويحتاج إلى أصلها . وتحقيقه أن خصوص ذلك الوقت إنما يستحق خصوص

والرمل ماشرع إلا مرة فى طواف بعده سعى (ويصلى ركعتين بعد هذا الطواف) لأن ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو نفلا لما بينا . قال (وقد حل له النساء) ولكن بالحلق السابق إذ هو المحلل لا بالطواف ، إلا أنه أخر عمله فى حق النساء . قال (وهذا الطواف

ذلك الطواف بسبب أنه فى إحرام عبادة اقتضت وقوعه فى ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن سجد فى إحرام الصلاة ينوى سجدة شكر أو نفل أو تلاوة عليه من قبل تقع عن سجدة الصلاة لذلك الاستحقاق فكان مقتضى هذا أن لايحتاج إلى نية أصلا كسجدة الصلاة ، لكن لما كان هذا الركن لايقع فى محض إحرام العبادة الذى اقترن به النية بل بعد انحلال أكثره وجب له أصل النية دون التعيين لأنه لم يخرج عنه بالكلية. بخلاف الوقوف بعرفة .

واعلم أن دخول البيت مستحبٌ إذا لم يؤذ أحدا ، ثبت دخوله عليه الصلاة والسلام إياه على ما أسلفناه فى باب الصلاة فى الكعبة ، وأنه دعا وكبر فى نواحيه . وعن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام « من دخل البيت دخل فى حسنة وخرج من سيئة مغفورا له » رواه البيهقى وغيره . وينبغى أن يقصد مصلاه عليه الصلاة والسلام . وكان ابن عمر رضى الله عنه إذا دخلها مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذى قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع . ثم يصلى يتوخى مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقالت عائشة رضى الله عنها : عجبا للمرء المسلم إذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك إجلالا لله تعالى وإعظاما . دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ماخلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها . وكان البيت فى زمنه على ستة أعمدة وليست البلاطة الخضراء بين العمودين مصلاه عليه الصلاة والسلام . فإذا صلى إلى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتى الأركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء ويلزم الأدب ما استطاع بظاهره وباطنه وما تقوله العامة من العروة الوثقى وهو موضع عال فى جدار البيت بدعة باطلة لا أصل لها . والمسمار الذى وسط البيت يسمونه سرة الدنيا يكشف أحدهم سرته ويضعها عليه فعل من لاعقل له فضلا عن علم (قوله ماشرع إلا مرة فى طواف بعده سعى)لأنه عليه الصلاة والسلام إنما سعى فى طواف العمرة المفردة : أعنى عمرة القضاء والعمرة التى قرن إلى حجته ، فإنه عليه الصلاة والسلام حج قارنا على ما نبين فى باب القران إن شاء الله تعالى (قوله لما بينا) ولم يقل لما روينا : أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « وليصلّ الطائف لكل أسبوع ركعتين » لأنه ذكر هناك

وقوله (والرمل ماشرع إلا مرة فى طواف بعده سعى) لأن النبى صلى الله عليه وسلم إنما رمل فى طواف العمرة وهو طواف بعده سعى . وقوله (لما بينا) إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام « وليصلّ الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب . وإنما لم يقل لما روينا لأنه ذكر فيه وجه التمسك به للوجوب ، فكان قوله بينا أشمل وأعم من قوله روينا . وقوله ولكن بالحلق السابق تقدم معناه . وقوله (إلا أنه أخر عمله فى حق النساء) جواب عما يقال إذا كان الحلق السابق محللا فكيف بقيت النساء محرمة . وتقريره أن عمله تأخر فى حق النساء ليقع الطواف الذى هو ركن فى الإحرام لئلا يقع التهاون فى أمره . وقوله (وهذا الطواف)

(قال المصنف : إذ هو المحلل لابالطواف الخ) أقول : للشافعى أن يمنعه ويستند بظاهر الاستثناء فى الحديث ، لكن فى شرح الكنز الزيلعى ما يصلح جوابا عنه وهو قوله والدليل على ذلك أنه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شىء حتى يحلق اهـ . إلا أنه يبقى احتمال كون كل منهما جزء علة فليتأمل .

هو المفروض فى الحج) وهو ركن فيه إذ هو المأمور به فى قوله تعالى ـ وليطوّفوا بالبيت العتيق ـ ويسمى طواف الإفاضة وطواف يوم النحر (ويكره تأخيره عن هذه الأيام) لما بينا أنه موقت بها (وإن أخره عنها لزمه دم عند أبى حنيفة رحمه الله) وسنبينه فى باب الجنايات إن شاء الله تعالى . قال (ثم يعود إلى منى فيقيم بها) لأن النبى عليه الصلاة والسلام رجع إليها كما روينا . ولأنه بقى عليه الرمى وموضعه بمنى (فإذا زالت الشمس من اليوم الثانى من أيام النحر رمى الجمار الثلاث فيبدأ بالتى تلى مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ، ثم يرمى التى تليها مثل ذلك ويقف عندها ، ثم يرمى جمرة العقبة كذلك ولا يقف عندها) هكذا روى جابر رضى الله عنه فيما نقل من نسك رسول الله عليه الصلاة والسلام مفسرا . ويقف عند الجمرتين فى المقام الذى يقف فيه الناس ويحمد الله ويثنى عليه ويهلل ويكبر ويصلى على النبى عليه الصلاة والسلام ، ويدعو بحاجته ويرفع

وجه التمسك به للوجوب حيث قال : والأمر للوجوب ، فقوله لما بينا يشمل جميع المروى مع ماذكر من وجه الاستدلال (قوله إذ هو المأمور به فى قوله تعالى ـ وليطوّفوا بالبيت العتيق ـ) على ذلك إجماع المسلمين (قوله كما روينا) يعنى من قريب من قوله « إن النبى صلى الله عليه وسلم لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت » الخ (قوله وإذا زالت الشمس الخ) أفاد أن وقت الرمى فى اليوم الثانى لايدخل إلا بعد الزوال . وكذا فى اليوم الثالث وسيتبين (قوله فيبتدئ بالتى تلى مسجد الخيف الخ) هل هذا الترتيب متعين أو أولى ؟ مختلف فيه ، ففى المناسك لو بدأ فى اليوم الثانى بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتى تلى مسجد الخيف ، فإن أعاد على الوسطى ثم على العقبة فى يومه فحسن لأن الترتيب سنة وإن لم يعد أجزأه . وفى المحيط : فإن رمى كل جمرة بثلاث أتم الأولى بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع . وإن كان رمى كل واحدة بأربع أتم كل واحدة بثلاث ثلاث ولا يعيد لأن للأكثر حكم الكل وكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الأولى ، وإن استقبل رميها فهو أفضل . وعن محمد : لو رمى الجمرات الثلاث فإذا فى يده أربع حصيات لايدرى من أيتهن هن يرميهن على الأولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال أنها من الأولى فلم يجز رمى الأخريين ، ولو كن ثلاثا أعاد على كل جمرة واحدة ، ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد على كل واحدة واحدة ويجزيه لأنه رمى كل واحدة بأكثرها اهـ . وهذا صريح فى الخلاف : والذى يقوّى عندى استنان الترتيب لاتعينه ، والله سبحانه وتعالى أعلم . بخلاف تعيين الأيام كلها للرمى ، والفرق لايخفى على محصل . ولو ترك حصاة من البعض لايدرى من أيتها أعاد لكل واحدة حصاة ليبرأ بيقين . ولو رمى فى اليوم الثانى الوسطى والثالثة ولم يرم الأولى ، فإن رمى الأولى وأعاد على الباقيتين فحسن ، وإن رمى الأولى وحدها جاز ، والله أعلم (قوله ويقف عندها) أى عند الجمرة بعد تمام الرمى لاعند كل حصاة . وقوله هكذا روى جابر . الذى فى حديث جابر الطويل إنما هو التعرض لرمى جمرة العقبة ليس غير . وغير ذلك لم يعرف فى حديث جابر . وحديث ابن عمر الذى قدمناه من البخارى وهو قوله « كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا رمى الجمرة الأولى » الخ يبين كيفية الوقوف وموضعه . وأنه صلى الله عليه وسلم كان يطيله رافعا يديه ، فارجع إليه تستغن به عنه وعن حديث « لاترفع الأيدى إلا

أى طواف الزيارة (هو المفروض فى الحج) وقوله(ثم يعود إلى منى) يعنى بعد طواف الزيارة (فيقيم بها لأن النبى صلى الله عليه وسلم رجع إليها كما روينا) يعنى ماتقدم « أن النبى عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمنى »وقوله(ولأنه بقى عليه الرمى)ظاهر ، وقوله (ويقف عند الجمرتين) يعنى الجمرة الأولى والوسطى (فى المقام الذى يقف فيه الناس) وهو أعلى الوادى وقوله عليه الصلاة والسلام

يديه لقوله عليه الصلاة والسلام « لاترفع الأيدى إلا فى سبع مواطن » وذكر من جملتها عند الجمرتين . والمراد رفع الأيدى بالدعاء . وينبغى أن يستغفر للمؤمنين فى دعائه فى هذه المواقف لقول النبى عليه الصلاة والسلام « اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج »ثم الأصل أن كل رمى بعده رمى يقف بعده لأنه فى وسط العبادة فيأتى بالدعاء فيه ، وكل رمى ليس بعده رمى لايقف لأن العبادة قد انتهت ، ولهذا لايقف بعد جمرة العقبة فى يوم النحر أيضا . قال (فإذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد زوال الشمس كذلك ، وإن أراد أن يتعجل النفر إلى مكة نفر ، وإن أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث فى اليوم الرابع بعد زوال الشمس) لقوله تعالى : ـ فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى ـ والأفضل أن يقيم لما روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام صبر حتى رمى الجمار الثلاث فى اليوم الرابع » . وله أن ينفر مالم يطلع الفجر من اليوم الرابع ،

فى سبع مواطن » مع زيادات أخر . وقوله فى المقام الذى يقف فيه الناس تعيين لمحله وإفادة أنه لم يتغير بل الناس توارثوه فما هم عليه هو الذى كان . وقال فى النهاية نقلا : يريد بالمقام الذى يقوم فيه الناس أعلى الوادى . والذى صرح به حديث ابن عمر أنه ينحدر فى الأولى أمامها فيقف ، وينحدر فى الثانية ذات اليسار مما يلى الوادى ، وكان ابن عمر يفعله فى حديث البخارى . وفى البخارى أيضا عن سالم عن ابن عمر أنه كان يرمى الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على إثر كل حصاة ، ثم يتقدم فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا يدعو ويرفع يديه ، ثم يرمى الجمرة الوسطى كذلك فيأخذ ذات الشمال فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ، ثم يرمى الجمرة ذات العقبة من بطن الوادى ولا يقف عندها ويقول هكذا رأيته عليه الصلاة والسلام يفعل هذا . وإنما يرفع يديه حذاء منكبيه قيل يقف قدر سورة البقرة . ومن كان مريضا لايستطيع الرمى يوضع فى يده ويرمى بها أو يرمى عنه غيره ، وكذا المغمى عليه . ولو رمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى لآخر جاز ويكره ، ولا ينبغى أن يترك صلاة الجماعة مع الإمام بمسجد الخيف . ويكثر من الصلاة فيه أمام المنارة عند الأحجار (قوله فإذا كان من الغد) هو اليوم الثالث من أيام النحر وهو الملقب بيوم النفر الأول فإنه يجوز له أن ينفر فيه بعد الرمى واليوم الرابع آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثانى (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ) وروى

(لاترفع الأيدى إلا فى سبعة مواطن) حديث مشهور ، والمواطن هى : عند افتتاح الصلاة ، والقنوت فى الوتر ، وفى العيدين ، وعند استلام الحجر الأسود ، وعلى الصفا والمروة ، وبعرفات ، وجمع ، وعند المقامين عند الجمرتين . وذكر الجمرتين يدل على أنه لايقيم عند جمرة العقبة ويرفع يديه حذاء منكبيه نص عليه محمد رحمه الله ، وفى سائر الأدعية لايفعل كذلك لأن الرفع ينافى السكينة والوقار فيسن فى موضع ورد فيه النص ويترك فى الباقى على أصل الدليل . قال (فإذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد الزوال) يعنى إذا زالت الشمس من اليوم الثالث من أيام النحر رمى الجمار الثلاث مثل ما رمى فى اليوم الثانى (وإن أراد أن يتعجل النفر) أى الذهاب والخروج من منى (إلى مكة) فى اليوم الثالث من أيام النحر فعل ذلك (وإن أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث فى اليوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالى ـ فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه) أى فمن تعجل فى اليوم الثانى والثالث من أيام النحر ومن تأخر إلى اليوم الرابع فلا إثم عليه (لمن اتقى) وقوله « لمن اتقى » يتعلق

(قوله فمن تعجل فى اليوم الثانى والثالث الخ) أقول : لكن النفر يكون فى اليوم الثالث ويصدق تعجل فى يومين فتأمل .قال ابن الهمام : يوم النفر الأول هو اليوم الثالث من أيام النحر فإنه يجوز أن ينفر فيه بعد الرمى ، واليوم الرابع وهو آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثانى اهـ

فإذا طلع الفجر لم يكن له أن ينفر لدخول وقت الرمى ، وفيه خلاف الشافعى رحمه الله (وإن قدم الرمى فى هذا اليوم) يعنى اليوم الرابع (قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبى حنيفة رحمه الله) وهذا استحسان ، وقالا لايجوز اعتبارا بسائر الأيام، وإنما التفاوت فى رخصة النفر ، فإذا لم يترخص التحق بها ، ومذهبه مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ،ولأنه لما ظهرأثر التخفيف فى هذا اليوم فى حق الترك فلأن يظهر فى جوازه فى الأوقات كلها أولى، بخلاف اليوم الأول والثانى حيث لايجوزالرمى فيهما إلا بعد الزوال فى المشهور من الرواية .لأنه لايجوز تركه فيهما فبقى على أصل المروى .فأما يوم النحر فأول وقت الرمى فيه من وقت طلوع الفجر. وقال الشافعى رحمه الله تعالى : أوله بعد نصف الليل

أبو داود من حديث ابن إسحاق يبلغ به عائشة رضى الله عنها قالت « أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يوم حين صلى الظهر . يعنى يوم النحر ، ثم رجع إلى منى فمكث بها ليالى أيام التشريق يرمى الجمرة إذا زالت الشمس » الحديث . قال المنذرى : حديث حسن ، رواه ابن حبان فى صحيحه (قوله وفيه خلاف الشافعى) فإن عنده إذا غربت الشمس من اليوم الثالث ليس له أن ينفر حتى يرمى ، قال : لأن المنصوص عليه الخيار فى اليوم وإنما يمتد اليوم إلى الغروب . وقلنا : ليس الليل وقتا لرمى اليوم الرابع فيكون خياره فى النفر باقيا فيه كما قبل الغروب من الثالث فإنه خير فيه فى النفر لأنه لم يدخل وقت رمى الرابع وهذا ثابت فى ليلته (قوله اعتبارا بسائر الأيام) أى باقى الأيام التى يرمى فيها الجمرات كلها وهما الثانى والثالث (قوله ومذهبه) أى مذهب أبى حنيفة رحمه الله (مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما) أخرج البيهقى عنه : إذا انتفخ النهار من يوم النفر فقد حل الرمى والصدر. والانتفاخ الارتفاع ، وفى سنده طلحة بن عمرو ضعفه البيهقى (قوله أولى) مما يمنع الجواز أن يرخص فى تركه مالم يطلع الفجر ، فإذا طلع منع من تركه أصلا ولزمه أن يقيمه فى وقته . ولا شك أن المعتمد فى تعيين الوقت للرمى فى الأول من أول النهار وفيما بعده من بعد الزوال ليس إلا فعله عليه الصلاة والسلام كذلك مع أنه غير معقول ، فلا يدخل وقته قبل الوقت الذى فعله فيه عليه الصلاة والسلام كما لايفعل فى غير ذلك المكان الذى رمى فيه عليه الصلاة والسلام ، وإنما رمى عليه الصلاة والسلام فى الرابع بعد الزوال فلا يرمى قبله . وبهذا الوجه يندفع المذكور لأبى حنيفة لو قرربطريق القياس على اليوم الأول لا إذا قرر بطريق الدلالة ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله بخلاف اليوم الأول) أى من أيام التشريق لا الرمى (والثانى) منها فإنهما الثانى من أيام الرمى والثالث منه (قوله فى المشهور من الرواية) احتراز عما عن أبى حنيفة رحمه الله قال : أحب إلى أن لايرمى فى اليوم

بهما جميعا : أى ذلك التخيير ونفى الإثم فى الحالين لأجل الحاج المتقى لئلا يتخالج فى قلبه شىء منهما فيحسب أن أحدهما يؤثم صاحبه فى الإقدام عليه ، وإنما خص المتقى لأنه هو الحاج عند الله فى الحقيقة . وقوله (وفيه خلاف الشافعى) فإنه ينقطع عنده خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث لأن المنصوص عليه الخيار فى اليوم وهو يمتد إلى غروب الشمس . وقلنا : الليل ليس بوقت لرمى اليوم الرابع فيكون خياره فى النفر ثابتا فيه كقبل الغروب من اليوم الثالث ، بخلاف مابعد طلوع الفجر فى اليوم الرابع فإنه وقت الرمى فلا يبقى خياره بعد ذلك . وقوله (اعتبارا بسائر الأيام) أراد بالأيام اليومين : أعنى الثانى والثالث ، لأن رمى جمرة العقبة فى يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف . وقوله (بخلاف اليوم الأول والثانى) يعنى الأول والثانى مما يرمى فيه الجمار الثلاث ، لا الأول والثانى من أيام النحر . وقوله (فى المشهور من الرواية) احتراز عما روى الحسن عن أبى حنيفة أنه إن كان من

(قال المصنف : فى الأوقات كلها أولى) أقول : فيه بحث .

لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلا ». ولنا قوله عليه الصلاة والسلام : لاترموا جمرة العقبة إلا مصبحين » ويروى «حتى تطلع الشمس» فيثبت أصل الوقت بالأول والأفضلية بالثانى . وتأويل ما روى الليلة الثانية والثالثة . ولأن ليلة النحر وقت الوقوف والرمى يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة . ثم عند أبى حنيفة رحمه الله يمتد هذا الوقت إلى غروب الشمس لقوله عليه الصلاة والسلام « إن أول نسكنا فى هذا اليوم الرمى » . جعل اليوم وقتا له وذهابه بغروب الشمس . وعن أبى يوسف رحمه الله أنه يمتد إلى وقت الزوال ، والحجة عليه ماروينا . وإن أخر إلى الليل رماه ولا شىء عليه لحديث الدعاء . وإن أخر إلى الغد رماه لأنه وقت جنس الرمى : وعليه دم عند أبى حنيفة رحمه الله لتأخيره عن وقته كما هو مذهبه . قال (فإن رماها راكبا أجزأه) لحصول فعل الرمى (وكل رمى بعده رمى فالأفضل أن يرميه ماشيا وإلا فيرميه راكبا) لأن الأول بعده وقوف ودعاء على ماذكرنا

الثانى والثالث حتى تزول الشمس ، فإن رمى قبل ذلك أجزأه وحمل المروى من قوله عليه الصلاة والسلام على اختيار الأفضل . وجه الظاهر ماقدمناه من وجوب اتباع المنقول لعدم المعقولية ولم يظهر أثر تخفيف فيها بتجويز الترك لينفتح باب التخفيف بالتقديم . وهذه الزيادة يحتاج إليها أبوحنيفة وحده (قوله لما روى أن النبى عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلا) أخرجه ابن أبى شيبة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم . فذكره . ورواه أيضا فى مصنفه عن عطاء « مرسلا . ورواه الدارقطنى بسند ضعيف وزاد فيه «وأية ساعة شاءوا من النهار » وحمله المصنف على الليلة الثانية والثالثة لما عرف أن وقت رمى كل يوم إذا دخل من النهار امتد إلى آخر الليلة التى تتلو ذلك النهار فيحمل على ذلك . فالليالى فى الرمى تابعة للأيام السابقة لا اللاحقة . بدليل ما فى السنن الأربعة عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفاء أهله بغلس ويأمرهم أن لايرموا الجمرة حتى تطلع الشمس » وما روى البزار من حديث الفضل بن العباس رضى الله عنهما « أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر ضعفة بنى هاشم أن يرتحلوا من جمع بليل ويقول : أبنى لاترموا الجمرة حتى تطلع الشمس » وقال الطحاوى : حدثنا ابن أبى داود قال : حدثنا المقدمى . حدثنا فضيل بن سليمان . حدثنى موسى بن عقبة ، أخبرنا كريب عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر نساءه وثقله صبيحة جمع أن يفيضوا مع أول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة إلا مصبحين » حدثنا محمد بن خزيمة ، حدثنا حجاج ، حدثنا حماد ، حدثنا الحجاج عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه فى الثقل وقال : لاترموا الجمار حتى تصبحوا » فأثبتنا الجواز بهذين والفضيلة بما قبله . وفى النهاية نقلا من مبسوط شيخ الإسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة ، وما بعد طلوع

قصده أن يتعجل فى النفر الأول فلا بأس بأن يرمى فى اليوم الثالث قبل الزوال ، وإن رمى بعده فهو أفضل ، وإن لم يكن ذلك من قصده لايجوز أن يرمى إلا بعد الزوال وذلك لدفع الحرج لأنه إذا نفر بعد الزوال لايصل إلى مكة إلا بالليل فيحرج فى تحصيل موضع النزول . ووجه الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام لم يرم فيه إلا بعد الزوال . وقوله (ثم عند أبى حنيفة) حاصله أن مابعد طلوع الفجر من يوم النحر إلى طلوع الشمس وقت الجواز مع الإساءة وما بعده إلى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز من غير إساءة والليل وقت الجواز بالإساءة ، كذا فى مبسوط شيخ الإسلام (وعن أبى يوسف أنه يمتد) أى وقت الرمى فى اليوم الأول (إلى وقت الزوال) لأن الوقت يعرف بتوقيت الشرع والشرع ورد بالرمى قبل الزوال فلا يكون مابعده وقتا له (والحجة عليه ما روينا)

فيرميه ماشيا ليكون أقرب إلى التضرّع ، وبيان الأفضل مروى عن أبي يوسف رحمه الله . ويكره أن لا يبيت بمنى ليالى الرمى لأن النبي عليه الصلاة والسلام بات بمنى ، وعمر رضى الله عنه كان يؤدب على ترك المقام بها . ولو بات فى غيرها متعمدا لا يلزمه شىء عندنا ، خلافا للشافعى رحمه الله لأنه وجب ليسهل عليه الرمى فى أيامه فلم يكن

الشمس إلى الزوال وقت مسنون . وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة ، والليل وقت الجواز مع الإساءة اهـ . ولا بدّ من كون محمل ثبوت الإساءة عدم العذر حتى لا يكون رمى الضعفة قبل الشمس ورمى الرعاء ليلا يلزمهم الإساءة ، وكيف بذلك بعد الترخيص ، ويثبت وصف القضاء فى الرمى من غروب الشمس عند أبى حنيفة إلا أنه لا شىء فيه سوى ثبوت الإساءة إن لم يكن لعذر (قوله وبيان الأفضل مروى عن أبى يوسف رحمه الله) حكى عن إبراهيم بن الجراح قال : دخلت على أبى يوسف رحمه الله فى مرضه الذى توفى فيه ، ففتح عينيه وقال : الرمى راكبا أفضل أم ماشيا ؟ فقلت : ماشيا ، فقال : أخطأت ، فقلت : راكبا ، فقال : أخطأت ، ثم قال : كل رمى بعده وقوف ، فالرمى ماشيا أفضل ، وما ليس بعده وقوف فالرمى راكبا أفضل ، فقمت من عنده فما انتهيت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته ، فتعجبت من حرصه على العلم فى مثل تلك الحالة . وفى فتاوى قاضيخان : قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الرمى كله راكبا أفضل اهـ ، لأنه روى ركوبه عليه الصلاة والسلام فيه كله . وكأن أبا يوسف يحمل ما روى من ركوبه عليه الصلاة والسلام فى رمى الجمار كلها على أنه ليظهر فعله فيقتدى به ويسأل ويحفظ عنه المناسك كما ذكر فى طوافه راكبا . وقال عليه الصلاة والسلام « خذوا عنى مناسككم ، فلا أدرى لعلى لا أحج بعد هذا العام » وفى الظهيرية أطلق استحباب المشى ، قال : يستحب المشى إلى الجمار ، وإن ركب إليها فلا بأس به والمشى أفضل . وتظهر أولويته لأنا إذا حملنا ركوبه عليه الصلاة والسلام على ما قلنا يبقى كونه مؤديا عبادة ، وأداؤها ماشيا أقرب إلى التواضع والخشوع ، وخصوصا فى هذا الزمان فإن عامة المسلمين مشاة فى جميع الرمى فلا يأمن من الأذى بالركوب بينهم للزحمة (قوله خلافا للشافعى) فإنه واجب عنده ، ثم قيل : يلزمه بتركه مبيت ليلة مدّ ومدان لليلتين ودم لثلاث (قوله لأنه وجب) أى ثبت إذ هو سنة عندنا يلزم بتركه الإساءة على ما يفيده لفظ الكافى حيث استدل بأن العباس رضى الله عنه استأذن النبى عليه الصلاة والسلام فى أن يبيت بمكة ليالى منى من أجل سقايته فأذن له ، ثم قال : ولو كان واجبا

يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « إن أوّل نسكنا فى هذا اليوم » . وقوله (وبيان الأفضل مروى عن أبى يوسف) يعنى به ما حكى عن إبراهيم بن الجراح قال : دخلت على أبى يوسف رضى الله عنه فى مرضه الذى مات فيه ففتح عينيه وقال : الرمى راكبا أفضل أم ماشيا ؟ فقلت : ماشيا ، فقال : أخطأت ، فقلت راكبا ، فقال : أخطأت ، ثم قال : كل رمى بعده وقوف فالرمى فيه ماشيا أفضل ، وما ليس بعده وقوف فالرمى فيه راكبا أفضل ، فقمت من عنده فما انتهيت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته ، فتعجبت من حرصه على العلم فى مثل تلك الحالة . والذى روى جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم رمى الجمار كلها راكبا فإنما فعله ليكون أشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدونه منه . وقوله (ولو بات فى غيره) أى فى غير منى (متعمدا لا يلزمه شىء عندنا خلافا للشافعى) فإنه قال : إن ترك البيتوتة ليلة فعليه مد ، وإن تركها ليلتين فعليه مدان ، وإن ترك ثلاث ليال فعليه دم . وقاس ترك البيتوتة فى وجوب الجزاء بترك الرمى : ولنا (أنه وجب ليسهل عليه الرمى فى أيامه) يعنى أن المقصود من البيتوتة غيرها وهو أن يسهل عليه ما يقع فى الغد من النسك وهو الرمى ، فلما لم تكن مقصودة

من أفعال الحج فتركه لايوجب الجابر . قال (ويكره أن يقدم الرجل ثقله إلى مكة ويقيم حتى يرمى) لما روى أن عمر رضي الله عنه كان يمنع منه ويؤدب عليه ، ولأنه يوجب شغل قلبه (وإذا نفر إلى مكة نزل بالمحصب) وهو الأبطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدا هو الأصح حتى يكون

لما رخص فى تركها لأجل السقاية اه . فعلم أنه سنة ، وتبعه صاحب النهاية ، وبحديث العباس هذا استدل ابن الجوزى للشافعي على الوجوب وقال : ولولا أنه واجب لما احتاج إلى إذن وليس بشيء إذ مخالفة السنة عندهم كان مجانبا جدا خصوصا إذا انضم إليها الانفراد عن جميع الناس مع الرسول عليه الصلاة والسلام ، فاستأذن لإسقاط الإساءة الكائنة بسبب عدم موافقته عليه الصلاة والسلام مع مرافقته فإنه أفظع منه حال عدم المرافقة ، بل هو جفاء لما فيه من إظهار المخالفة المستلزمة لسوء الأدب . وذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يبيت بمنى على ماقدمناه من حديث عائشة رضى الله عنها « أنه عليه الصلاة والسلام مكث بمنى ليالى أيام التشريق يرمى الجمرة إذا زالت الشمس » ونفس حديث العباس رضى الله عنه يفيده . وما ذكره المصنف من أن عمر رضى الله عنه كان يؤدب على ترك المبيت بمنى الله سبحانه أعلم به . نعم أخرج ابن أبى شيبة عنه أنه كان ينهى أن يبيت أحد من وراء العقبة ، وكان يأمرهم أن يدخلوا منى . وأخرج أيضا عن ابن عباس رضى الله عنهما نحوه . وأخرج أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كره أن ينام أحد أيام منى بمكة . وأخرج فى تقديم الثقل عن الأعمش عن عمارة قال : عمر رضى الله عنه : من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له . وقال أيضا : حدثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم عن عمرو بن شرحبيل عن عمر قال : من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له اه : يعنى الكمال (قوله وهو الأبطح) قال فى الإمام : وهو موضع بين مكة ومنى وهو إلى منى أقرب ، وهذا لاتحرير فيه . وقال غيره : هو فناء مكة حده مابين الجبلين المتصلين بالمقابر إلى الجبال المقابلة لذلك مصعدا فى الشق الأيسر وأنت ذاهب إلى منى مرتفعا من بطن الوادى ، وليست المقبرة من المحصب ، ويصلى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، ويهجع هجعة ثم يدخل مكة (قوله هو الأصح) يحترز به عن قول من قال : لم يكن قصدا فلا يكون سنة لما أخرج البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : ليس المحصب بشيء إنما هو منزل نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأخرج مسلم عن أبى رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «لم يأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنزل الأبطح حين خرج من منى . ولكن جئت وضربت قبته فجاء فنزل» . وعن عائشة رضى الله عنها أنه قصده وليس بسنة لأنه قصده لمعنى التسهيل . روى الستة عنها قالت : إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم المحصب ليكون أسمح لخروجه وليس بسنة ، فمن شاء نزله ومن شاء لم ينزله . وجه المختار مانقله المصنف وهو ما أخرجه الجماعة عن أسامة بن زيد قال : «قلت : يارسول الله أين تنزل غدا فى حجته ؟ فقال : هل ترك لنا عقيل منزلا ؟ ثم قال : نحن نازلون بخيف بنى كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر : يعنى المحصب» الحديث . وفى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بمنى « نحن نازلون

لنفسها لم تكن من أفعال الحج فلم يوجب تركها جابرا كالبيتوتة بمنى ليلة العيد . قال (ويكره أن يقدم الرجل ثقله إلى مكة) الثقل بفتحتين : متاع المسافر وحشمه والجمع أثقال ، والمحصب : اسم موضع ويسمى الأبطح وهو موضع ذو حصى بين مكة ومنى نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم قصدا ، وهو الأصح حتى يكون سنة . وقوله (هو الأصح) احتراز عن قول ابن عباس إن النزول به ليس بسنة ، لكنه موضع نزل به رسول الله

النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه « إنا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم » يشير إلى عهدهم على هجران بنى هاشم ، فعرفنا أنه نزل به إراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به ، فصار سنة كالرمل فى الطواف . قال (ثم دخل مكة وطاف بالبيت سبعة أشواط لا يرمل فيها وهذا طواف الصدر) ويسمى طواف الوداع وطواف آخر عهده بالبيت لأنه يودّع البيت ويصدر به

غدا بخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر » وذلك أن قريشا وبنى كنانة تحالفت على بنى هاشم وبنى المطلب أن لا ينا كحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : يعنى بذلك المحصب اهـ . فثبت بهذا أنه نزله قصدا ليرى لطيف صنع الله به وليتذكر فيه نعمته سبحانه عليه عند مقايسة نزوله به الآن إلى حاله قبل ذلك : أعنى حال انحصاره من الكفار فى ذات الله تعالى ، وهذا أمر يرجع إلى معنى العبادة ، ثم هذه النعمة التى شملته عليه الصلاة والسلام من النصر والاقتدار على إقامة التوحيد وتقرير قواعد الوضع الإلهى الذى دعا الله تعالى إليه عباده لينتفعوا به فى دنياهم ومعادهم لاشك فى أنها النعمة العظمى على أمته لأنهم مظاهر المقصود من ذلك المؤزر ، فكل واحد منهم جدير بتفكرها والشكر التام عليها لأنها عليه أيضا فكان سنة فى حقهم لأن معنى العبادة فى ذلك يتحقق فى حقهم أيضا . وعن هذا حصب الخلفاء الراشدون . أخرج مسلم عن ابن عمر رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانوا ينزلون بالأبطح » وأخرج عنه أيضا أنه كان يرى التحصيب سنة وكان يصلى الظهر يوم النفر بالمحصب ، قال نافع : قد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده اهـ . وعلى هذا الوجه لا يكون كالرمل ، ولا على الأول لأن الإراءة لم يلزم أن يراد بها إراءة المشركين ولم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع ، بل المراد إراءة المسلمين الذين كان لهم عام بالحال الأول (قوله لأنه يودّع البيت) ولهذا كان المستحب أن يجعله آخر طوافه . وفى الكافى للحاكم : ولا بأس بأن يقيم بعد ذلك ما شاء ، ولكن الأفضل من ذلك أن يكون طوافه حين يخرج . وعن أبى يوسف والحسن : إذا اشتغل بعده بعمل بمكة يعيده لأنه للصدر ، وإنما يعتدّ به إذا فعله حين يصدر . وأجيب بأنه إنما قدم مكة للنسك ، فحين تم فراغه منه جاء أوان الصدر فطوافه حينئذ يكون له إذ الحال أنه على عزم الرجوع . نعم روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه : إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال : أحبّ إلىّ أن يطوف طوافا آخر كى لا يكون بين طوافه ونفره حائل ، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلا لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه ، وليس ذلك بحتم إذ لا يستغرب فى العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك . والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر ، وأما وقته على التعيين فأوله بعد طواف الزيارة إذا كان على عزم السفر ، حتى لو طاف لذلك ثم أطال الإقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الإقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه ولا آخر له وهو مقيم ، بل لو أقام عاما لا ينوى الإقامة فله أن يطوفه ويقع أداء . ولو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه مالم يجاوز المواقيت بغير إحرام جديد ، فإن جاوزها لم يجب الرجوع عينا ، بل إما أن يمضى وعليه دم ، وإما أن يرجع فيرجع بإحرام جديد لأن الميقات لا يجاوز بلا إحرام فيحرم بعمرة ، فإذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شىء عليه لتأخيره ،

صلى الله عليه وسلم اتفاقا . والأصح عندنا أنه سنة ونزل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم قصدا (على ماروى أنه قال لأصحابه بمنى : إنا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة الخ) والخيف بسكون الياء المكان المرتفع ، وخيف بنى كنانة هو المحصب . وقوله (ويسمى طواف الوداع) الوداع بفتح الواو اسم للتوديع كسلام وكلام

(وهو واجب عندنا) خلافا للشافعي ، لقوله صلى الله عليه وسلم « من حجّ هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف » ورخص للنساء الحيض تركه . قال (إلا على أهل مكة) لأنهم لايصدرون ولا يودعون . ولا رمل فيه لما بينا أنه شرع مرة واحدة . ويصلى ركعتى الطواف بعده لما قدمنا

وقالوا : الأولى أن لايرجع ويريق دما لأنه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الإحرام ومشقة الطريق « قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) أخرج الترمذى عنه عليه الصلاة والسلام « من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت : إلا الحيض» فرخص لهن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح . وفى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما « أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن المرأة الحائض » لايقال : أمر ندب بقرينة المعنى وهو أن المقصود الوداع . لأنا نقول : ليس هذا يصلح صارفا عن الوجوب لجواز أن يطلب حتما لما فى عدمه من شائبة عدم التأسف على الفراق ، وشبه عدم المبالاة به على أن معنى الوداع ليس مذكورا فى النصوص ، بل أن يجعل آخر عهدهم بالطواف فيجوز أن يكون معلولا بغيره مما لم نقف عليه . ولو سلم فإنما تعتبر دلالة القرينة إذا لم يفقها مايقتضى خلاف مقتضاها ، وهنا كذلك فإن لفظ الترخيص يفيد أنه حتم فى حق من لم يرخص له لأن معنى عدم الترخيص فى الشيء هو تحتيم طلبه إذ الترخيص فيه هو إطلاق تركه فعدمه عدم إطلاق تركه ، ومما يفيد أيضا أن الأمر على حقيقته من الوجوب ما وقع فى صحيح مسلم «كان الناس ينصرفون فى كل وجه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لاينصرفنّ أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت » فهذا النهى وقع مؤكدا بالنون الثقيلة ، وهو يؤكد موضوع اللفظ ، والله سبحانه أعلم (قوله وليس على أهل مكة) ومن كان داخل الميقات وكذا من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج ليس عليهم طواف صدر . وكذا فائت الحج لأن العود مستحق عليه . ولأنه صار كالمعتمر ، وليس على المعتمر طواف الصدر ذكره فى التحفة . وفى إثباته على المعتمر حديث ضعيف رواه الترمذى . وفى البدائع قال أبو يوسف رحمه الله : أحبّ إلىّ أن يطوف المكى طواف الصدر لأنه وضع لختم أفعال الحج . وهذا المعنى يوجد فى أهل مكة . وفصل فيمن اتخذ مكة دارا بين أن ينوى الإقامة بها قبل أن يحل النفر الأول فلا طواف عليه للصدر ، وإن نواه بعده لايسقط عنه فى قول أبى حنيفة . وقال

(وهو واجب عندنا خلافا للشافعي) فإنه عنده سنة لأنه بمنزلة طواف القدوم . ألا ترى أن كل واحد منهما يأتى به الآفاقى دون المكى وما هو من واجبات الحج فالآفاقى والمكى فيه سواء (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف » وأنه رخص للنساء الحيض) وذلك أيضا دليل الوجوب وإلا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة والمكى والآفاقى فى واجبات الحج سواء فيما إذا كانت العلة مشتركة وههنا ليست كذلك لأن علة هذا الطواف التوديع وليس بموجود فى المكى ولا فى حق من هو فيما وراء الميقات ولا فى حق من اتخذ مكة دارا ثم بدا له أن يخرج . لايقال : لوكان واجبا للوداع لوجب على المعتمر الآفاقى لأن ركن العمرة هو الطواف فكيف يصير مثل ركنه تبعا له ؟ . وقوله (لما قدمنا) يعنى فى موضعين من قوله عليه الصلاة والسلام « وليصلّ الطائف لكل أسبوع ركعتين . وقوله لأن ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو نفلا .

(قوله وإلا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة) أقول : وأنت خبير بأن مآله الاستدلال بمفهوم المخالفة ونحن لانقول به .

(ثم يأتى زمزم فيشرب من مائها) لما روى «أن النبى عليه الصلاة و السلام استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم أفرغ

أبو يوسف : يسقط عنه فى الحالين إلا إذا كان شرع فيه (قوله ويأتى زمزم) أى بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم فيشرب منه ويفرغ على جسده باقى الدلو ويقول : اللهم إنى أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء كذا عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وسنضم إلى هذا مايتيسر من قريب إن شاء الله تعالى . ثم ينصرف راجعا إلى أهله متقهقرا . وإذا خرج من مكة يخرج من الثنية السفلى من أسفل مكة لما روى الجماعة إلا الترمذى « أنه عليه الصلاة والسلام كان يدخل من الثنية العليا ويخرج من الثنية السفلى » (قوله لما روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام استقى » الخ) الذى فى حديث جابر الطويل يفيد أنهم نزعوا له كذا فى مسند أحمد ومعجم الطبرانى عن ابن عباس رضى الله عنه قال « جاء النبى صلى الله عليه وسلم إلى زمزم فنزعنا له دلوا فشرب ثم مج فيها ثم أفرغناها فى زمزم ، ثم قال : لولا أن تغلبوا عليها لنزعت بيدى » وما رواه المصنف من أنه عليه الصلاة والسلام استقى بنفسه دلوا رواه فى كتاب الطبقات مرسلا . أخبرنا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء « أن النبى عليه الصلاة والسلام لما أفاض نزع بالدلو : يعنى من زمزم لم ينزع معه أحد ، فشرب ثم أفرغ باقى الدلو فى البئر وقال : لولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها أحد غيرى ، قال : فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم يعنه على نزعها أحد » وقد يجمع بأن مافى هذا كان بعقب طواف الوداع ، وما فى حديث جابر رضى الله عنه وما معه كان عقيب طواف الإفاضة ، ولفظه ظاهر فيه حيث قال « فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر ، فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم فقال : انزعوا » الحديث . وطوافه للوداع كان ليلا كما رواه البخارى عن أنس بن مالك « أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بمكة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، ورقد رقدة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به » ولكن قد يعكره ما رواه الأزرقى فى تاريخ مكة : حدثنى جدى أحمد بن محمد بن الوليد الأزرقى ، حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم أفاض فى نسائه ليلا فطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل طرف المحجن ، ثم أتى زمزم فقال : انزعوا ، فلولا أن تغلبوا لنزعت معكم ، ثم أمر بدلو فنزع له منها فشرب » الحديث ، إلا أن يحمل على أن أزواجه أفضن لطواف الإفاضة ليلا فمضى معهن عليه الصلاة والسلام . والله سبحانه أعلم .

(فصل فى فضل ماء زمزم ، تكثيرا للفائدة وترغيبا للعابدين)

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم ، فيه طعام طعم وشفاء سقم . وشر ماء على وجه الأرض ماء بوادى برهوت بقية حضرموت كرجل الجراد يصبح يتدفق وتمسى لابلال فيها » رواه الطبرانى فى الكبير ، ورواته ثقات ، ورواه ابن حبان أيضا . وبرهوت

وقوله (ويأتى زمزم) أى بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم وإلصاقه خده بجدار الكعبة يأتى زمزم فشرب من مائه ويصب منه

(قوله وقوله ويأتى زمزم : أى بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم وإلصاقه خده بجدار الكعبة) أقول : فيحتاج ما فى البداية من عطف إتيان الملتزم على إتيان زمزم بكلمة ثم إلى تأويل ، ونص عبارته : ثم يأتى زمزم فيشرب من مائها ثم يأتى الملتزم . قال الزيلعى : واختلفوا هل يبدأ بالملتزم أو بزمزم؟ والأصح أنه يبدأ بزمزم اهـ وظاهر كلام المصنف (١) : اختيار البداءة بالملتزم كما لايخفى .

---

(١) (قول المحشى وظاهر كلام المصنف) يعنى بالمصنف صاحب العناية كما ترى كتبه مصححه .

باقى الدلو فى البئر » ويستحب أن يأتى الباب ويقبل العتبة (ثم يأتى الملتزم ، وهو مابين الحجر إلى الباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث بالأستار ساعة ثم يعود إلى أهله)

بفتح الباء الموحدة والراء وضم الهاء وآخره تاء مثناة . وعن أبى ذر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زمزم طعام طعم وشفاء سقم » رواه البزار بإسناد صحيح . وطعم بضم الطاء وسكون العين : أى طعام يشبع . وعن ابن عباس رضى الله عنه « كنا نسميها شباعة : يعنى زمزم ، وكنا نجدها نعم العون على العيال » رواه الطبرانى فى الكبير وإسناده صحيح . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أيضا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ماء زمزم لما شرب له ، إن شربته تستشفى شفاك الله ، وإن شربته لشبعك أشبعك الله ، وإن شربته لقطع ظمئك قطعه الله ، وهى هزمة جبريل وسقيا الله إسماعيل » رواه الدارقطنى وسكت عنه مع أن شيخه فيه عمر بن حسن الأشنانى ، تأثمه الذهبى فى الميزان بسكوته مع أن عمر بن الحسن الأشنانى القاضى أبا الحسين قد ضعفه الدارقطنى ، وجاء عنه أنه كذبه وله بلايا قال : وهو بهذا الإسناد باطل لم يروه ابن عيينة ، بل المعروف حديث جابر من رواية عبد الله بن المؤمل . ودفع بأن الأشنانى لم ينفرد به حتى يلزم الدارقطنى شرح حاله ، وقد سلم الذهبى ثقة من بين الأشنانى وابن عيينة ولهذا انحصر القدح عنه فيه ، لكن قد رواه الحاكم فى المستدرك قال : حدثنا على بن حمشاد العدل ، حدثنا محمد بن هشام به ، وزاد فيه « وإن شربته مستعيذا أعاذك الله » قال : وكان ابن عباس رضى الله عنه إذا شرب ماء زمزم قال : اللهم إنى أسألك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء . وقال : صحيح الإسناد إن سلم من الجارود ، وقيل قد سلم منه فإنه صدوق . وقال الخطيب فى تاريخه والحافظ المنذرى : لكن الراوى محمد بن هشام المروزى لا أعرفه اهـ . وقال غيره ممن يوثق بسعة حاله وهو قاضى القضاة شهاب الدين العسقلانى هو ابن حجر على بن حمشاد من الأثبات ، وهو بفتح الحاء المهملة أول الحروف ثم ميم ساكنة بعدها شين معجمة ، وشيخه محمد بن هشام ثقة . والهزمة بفتح الهاء : أن تغمر موضعا بيدك أو رجلك فيصير فيه حفرة ، فقد ثبت صحة هذا الحديث إلا ماقيل إن الجارود تفرد عن ابن عيينة بوصله ، ومثله لايحتج به إذا انفرد فكيف إذا خالف ؟ وهو من رواية الحميدى وابن أبى عمر وغيرهما ممن لازم ابن عيينة أكثر من الجارود فيكون أولى . واعلم أن الذى نحتاج إليه الحكم بصحة المتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا علينا كونه من خصوص طريق بعينه . وهنا أمور تدل عليه : منها أن مثله لامجال للرأى فيه فوجب كونه سماعا ، وكذا إن قلنا العبرة فى تعارض الوصل والوقف والإرسال للواصل بعد كونه ثقة لا للأحفظ ولا غيره ، مع أنه قد صح تصحيح نفس ابن عيينة له فى ضمن حكاية حكاها أبو بكر الدينورى فى الجزء الرابع من المجالسة قال : حدثنا محمد ابن عبد الرحمن ، حدثنا الحميدى قال : كنا عند سفيان بن عيينة فحدثنا بحديث « ماء زمزم لما شرب له » فقام رجل من المجلس ثم عاد فقال : يا أبا محمد أليس الحديث الذى قد حدثتنا فى ماء زمزم صحيحا ؟ قال : نعم ، قال الرجل : فإنى شربت الآن دلوا من زمزم على أنك تحدثنى بمائة حديث ، فقال له سفيان : اقعد فقعد فحدث بمائة حديث . فبجميع ما ذكرنا لايشك بعد فى صحة هذا الحديث ، سواء كان على اعتباره موصولا من حديث ابن عباس رضى الله عنه أو حكما بصحة المرسل لمجيئه من وجه آخر مما سنذكره ، أو حكما بأنه عن النبى عليه الصلاة والسلام بسبب أنه مما لايدرك بالرأى . وأعنى بالمرسل ذلك الموقوف على مجاهد بناء على أنه إذا كان لامجال للرأى فيه بمنزلة قول

هكذا روى أن النبي عليه الصلاة والسلام فعل بالملتزم ذلك.قالوا : وينبغي أن ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه إلى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد . فهذا بيان تمام الحج .

مجاهد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى ما رواه سعيد بن منصور عن ابن عيينة فى السنن كذلك . وأما مجيئه من وجه آخر ، فروى أحمد فى مسنده وابن ماجه عن عبد الله بن المؤمل أنه سمع أبا الزبير يقول : سمعت جابر ابن عبد الله يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ماء زمزم لما شرب له » هذا لفظه عند ابن ماجه ولفظه عند أحمد « ماء زمزم لما شرب منه » وقال الحافظ المنذرى : وهذا إسناد حسن ، وإنما حسنه مع أنه ذكر له علتان ضعف ابن المؤمل وكون الراوى عنه فى مسند ابن ماجه الوليد بن مسلم وهو يدلس وقد عنعنه لأن ابن المؤمل مختلف فيه . واختلف فيه قول ابن معين قال مرة ضعيف ، وقال مرة لا بأس به ، وقال مرة صالح . ومن ضعفه فإنما ضعفه من جهة حفظه كقول أبى زرعة والدارقطنى وأبى حاتم فيه : ليس بقوى . وقال ابن عبد البر : سيئ الحفظ ماعلمنا فيه مايسقط عدالته ، فهو حينئذ ممن يعتبر بحديثه ، وإذا جاء حديثه من غير طريقه صار حسنا ، ولا شك فى مجيء الحديث المذكور كذلك . وأما العلة الثانية فمنتفية ، فإن الحديث معروف عن عبد الله بن المؤمل من غير رواية الوليد فإنه فى رواية الإمام أحمد هكذا : حدثنا عبد الله بن الوليد ، حدثنا عبد الله بن المؤمل عن أبى الزبير الخ ، فقد ثبت حسنه من هذا الطريق ، فإذا انضم إليه ماقدمناه حكم بصحته . وفى فوائد أبى بكر بن المقرئ من طريق سويد بن سعيد المذكور قال : رأيت ابن المبارك دخل زمزم فقال : اللهم إن ابن المؤمل حدثنى عن أبى الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ماء زمزم لما شرب له » اللهم فإنى أشربه لعطش يوم القيامة . وما عن سويد عن ابن المبارك فى هذه القصة أنه قال : اللهم إن ابن المؤمل حدثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر محكوم بانقلابه على سويد فى هذه المرة بل المعروف فى السند الأول . وهذه زيادات عن السائب أنه كان يقول : اشربوا من سقاية العباس رضى الله عنه فإنه من السنة . رواه الطبرانى وفيه رجل مجهول . وعن جماعة من العلماء أنهم شربوه لمقاصد فحصلت ، فمنهم صاحب ابن عيينة المتقدم . وعن الشافعى أنه شربه للرمى فكان يصيب فى كل عشرة تسعة ، وشربه الحاكم لحسن التصنيف ولغير ذلك فكان أحسن أهل عصره تصنيفا . قال شيخنا قاضى القضاة شهاب الدين العسقلانى الشافعى : ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها ، قال : وأنا شربته فى بداية طلب الحديث أن يرزقنى الله حالة الذهبى فى حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد من نفسى المزيد على تلك الرتبة ، فسألت رتبة أعلى منها وأرجو الله أن أنال ذلك منه اهـ . وجميع ماتضمنه هذا الفصل غالبه من كلامه وقليل منه من كلام الحافظ عبد العظيم المنذرى ، والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاة على حقيقة الإسلام معها (قوله هكذا روى) روى أبو داود عن عمرو ابن شعيب قال : طفت مع عبد الله ، فلما جئنا دبر الكعبة قلت : ألا تتعوذ ؟ قال : أتعوذ بالله من النار ، ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن والباب ، فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا ، وبسطهما بسطا ثم قال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله . ورواه ابن ماجه وقال فيه عن أبيه عن جده قال

على جسده ويقول : اللهم إنى أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء . وقوله (فهذا بيان تمام الحج) يعنى الحج الذى أراد عليه الصلاة والسلام بقوله « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » كذا فى المبسوط .

(فصل)

(فإن لم يدخل المحرم مكة وتوجه إلى عرفات ووقف بها) على ما بينا (سقط عنه طواف القدوم) لأنه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الأفعال ، فلا يكون الإتيان به على غير ذلك الوجه سنة (ولا شيء عليه بتركه) لأنه سنة . وبترك السنة لايجب الجابر (ومن أدرك الوقوف بعرفة مابين زوال الشمس من يومها إلى طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدرك الحج) فأول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال ، وهذا بيان أول الوقت . وقال عليه الصلاة والسلام « من أدرك عرفة بليل فقد أدرك

المنذري : فيكون شعيب ومحمد قد طافا مع عبد الله اه . وهو مضعف بالمثنى بن الصباح ، والمراد بعبد الله عبد الله بن عمرو بن العاص جد عمرو بن شعيب الأعلى ، صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند أجود منه . وأما تعيين محل الملتزم فأسند البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم قال « ما بين الركن والباب ملتزم » وأخرجه ابن عدى في الكامل عن عباد بن كثير عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا ، ووقفه عبد الرزاق قال : حدثنا ابن عيينة عن عبد الكريم الجزرى عن مجاهد قال : قال ابن عباس : هذا الملتزم مابين الركن والباب . وكذا هو في الموطإ بلاغا . ولمثله حكم المرفوع لعدم استقلال العقل به . هذا والملتزم من الأماكن التي يستجاب فيها الدعاء نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : فوالله ما دعوت قط إلا أجابني . وفي رسالة الحسن البصري أن الدعاء مستجاب هناك في خمسة عشر موضعا : في الطواف ، وعند الملتزم ، وتحت الميزاب ، وفي البيت ، وعند زمزم ، وخلف المقام ، وعلى الصفا ، وعلى المروة ، وفي السعي ، وفي عرفات ، وفي مزدلفة ، وفي منى ، وعند الجمرات . وذكر غيره أنه يستجاب عند رؤية البيت وفي الحطيم ، لكن الثاني هو تحت الميزاب ، ويستحب أن يدخل البيت وقد قدمنا آدابه في الفروع التي تتعلق في الطواف فارجع إليها .

(فصل)

حاصله مسائل شتى من أفعال الحج هي عوارض خارجة عن أصل الترتيب ، وهي تتلو الصورة السليمة ، وهي ما أفاده من ابتداء الحج بقوله فإن كان مفردا نوى بتلبيته الحج ، إلى أن قال : فهذا بيان تمام الحج (قوله لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال) تقدم في حديث جابر الطويل ، وقال « من أدرك عرفة » الخ رواه الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم « من وقف بعرفة بليل فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج ، فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل » وفي سنده رحمة بن مصعب قال الدارقطني : ولم يأت به غيره .

(فصل)

لما ذكر أفعال الحج على الترتيب وأتمها ألحق مسائل شتى من أفعال الحج في فصل على حدة (فإن لم يدخل المحرم مكة وتوجه إلى عرفات ووقف بها على ما بينا) من أحكام الوقوف بعرفة (سقط عنه طواف القدوم) على

(فصل فإن لم يدخل المحرم مكة الخ)

الحج ، ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج» وهذا بيان آخر الوقت. ومالك رحمه الله إن كان يقول: إن أوّل وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا (ثم إذا وقف بعد الزوال وأفاض من ساعته أجزأه) عندنا لأنه صلى الله عليه وسلم ذكره بكلمة أو فإنه قال «الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه» وهي كلمة التخيير . وقال مالك : لايجزيه إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل . ولكن الحجة عليه ما رويناه

وفي ذكر الجملتين معا أحاديث أخر لم تسلم ، وأخرجه الأربعة مقتصرا على الجملة الأولى عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي «أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسألوه ، فأمر مناديا ينادي : الحج عرفة ، فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج» . الحديث . وما أظن أن في معنى الجملة الثانية خلافا بين الأئمة فيحتاج إلى إثباته . ورواه الحاكم وصححه . وعبد الرحمن هذا ذكره البغوي في الصحابة وروى له الترمذي والنسائي حديثا آخر في النهي عن المزفت ، وبه بطل قول ابن عبد البر لم يرو عنه غير هذا الحديث (قوله فهو محجوج عليه بما روينا) حجة مالك الحديث الذي سنذكره من قوله عليه الصلاة والسلام «الحج عرفة ، فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه» وتقدم من حديث عروة بن مضرّس وليس فيه لفظ الحج عرفة ، وهو في حديث الديلي . فمجموع هذا اللفظ يتحصل من مجموع الحديثين . وحاصل حجة المصنف أن فعله عليه الصلاة والسلام كان من الزوال ، وهو وقع بيانا لوقت الوقوف الذي دلت الإشارة على افتراضه في قوله تعالى ـ فإذا أفضتم من عرفات ـ وعليه أن يقال : إنما يلزم لو لم يثبت غير ذلك الفعل ، فأما إذا ثبت قول أيضا فيه يصرح بأن وقته لايقتصر على ذلك القدر عرف به أن فعله كان بيانا لسنة الوقوف ، والأولى فيه ويثبت بالقول بيان أصل الوقت المباح وغيره ، فقول ابن عمر رضي الله عنهما للحجاج حين زالت الشمس : الساعة إن أردت السنة ، مراد به السنة الاصطلاحية في عرف الفقهاء ، ألا ترى أنه لايتعين الذهاب إلى الموقف من ذلك الوقت بل لو أخره جاز (قوله وقال مالك رحمه الله : لايجزيه إن وقف من النهار إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل) التحرير في العبارة أن يقال : وقال مالك : لايجزيه إن وقف من النهار إلا أن يقف معه جزءا من الليل ، وهذا لأنه إذا لم

ماذكره في الكتاب وهو واضح ، وكذلك قوله ومن أدرك الوقوف بعرفة (ومالك رحمه الله تعالى كان يقول : إن أوّل وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس) مستدلا بقوله عليه الصلاة والسلام «الحج عرفة ، فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه» والنهار اسم للوقت من طلوع الشمس (وهو محجوج بما روينا) أنه وقف بعد الزوال وكان مبينا وقت الوقوف بفعله عليه الصلاة والسلام ، فدل على أن ابتداء الوقوف بعد الزوال . وقوله (ثم إذا وقف بعد الزوال) ظاهر (وقال مالك : لايجزيه إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل) وذلك بأن تكون إفاضته بعد الغروب ، واستدل بقوله عليه الصلاة والسلام «من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج» وقلنا : هذه الزيادة غير مشهورة ، وإنما المشهور : «من فاته عرفة فقد فاته الحج» وفيما

(قوله وكان مبينا وقت الوقوف بفعله) أقول : فيه بحث ، إذ لا إجمال في الحديث الذي رواه مالك حتى يحتاج إلى البيان فتأمل ، والحديث «الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه» (قوله وقلنا هذه الزيادة غير مشهورة الخ) أقول : سبق من الشارح في الباب السابق ، وسيجيء في أول أدب القاضي أن مثل ذلك لايضر إذا كان رجاله عدولا . وأيضا استدل الأصحاب بهذا الحديث آنفا على مطلوبهم فتأمل ، ولعل الأولى في الجواب أن يخص حديث مالك بمن فاته الوقوف بعرفة نهارا . والمعنى والله أعلم : ومن فاته عرفة بليل وقد فاته نهارا ، دفعا للتعارض الواقع بينه وبين حديث «الحج عرفة» الخ فليتأمل .

(ومن اجتاز بعرفات نائما أو مغمى عليه أو لا يعلم أنها عرفات جاز عن الوقوف) لأن ماهو الركن قد وجد وهو الوقوف ، ولا يمتنع ذلك بالإغماء والنوم كركن الصوم . بخلاف الصلاة لأنها لاتبقى مع الإغماء ، والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن (ومن أغمي عليه فأهل عنه رفقاؤه جاز عند أبي حنيفة) رحمه الله (وقالا : لايجوز . ولو أمر إنسانا بأن يحرم عنه إذا أغمي عليه أو نام فأحرم المأمور عنه صح) بالإجماع .

يقف إلا من الليل أجزأه عنده . والحاصل أنه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار لمن وقف بالنهار وهو بأن يفيض بعد الغروب . وملجؤه فعله صلى الله عليه وسلم . ووجه الاستدلال به مثل ما قلنا معه في أن أول الوقت من الزوال . ويرد عليه هنا مثل ما أوردناه علينا من جهته هناك ، وهو أنه قد ثبت قول يفيد عدم تعين ذلك . وبه يقع البيان كالفعل فتحمل الإفاضة بعد الغروب على أنه السنة الواجبة . وقبله على أنه الركن بالقول المذكور مع ترك الواجب (قوله لأن ماهو الركن قد وجد وهو الوقوف) والمشي وإن أسرع لايخلو عن قليل وقوف على ماقرر في فنه ، والوقوف بمزدلفة على هذا يجزيه الكون بها ولو نائما أو مارا لايعلم أنها مزدلفة (قوله وهي ليست بشرط لكل ركن) إلا أن يكون ذلك الركن مما يستقل عبادة مع عدم إحرام تلك العبادة فيحتاج فيه إلى أصل النية ، وعن هذا وقع الفرق بين الوقوف والطواف ، فإنه لو طاف هاربا أو طالبا لهارب أو لايعلم أنه البيت الذي يجب الطواف به لايجزيه لعدم النية . ولو نوى أصل الطواف جاز . ولو عين جهة غير الفرض مع أصل النية لغت ، حتى لو طاف يوم النحر عن نذر وقع عن طواف الزيارة ولم يجزه عن النذر ، ولأن الوقوف يؤدى في إحرام مطلق فأغنت النية عند العقد عن الأداء عنها فيه ، بخلاف الطواف يؤدى بعد التحلل من الإحرام بالحلق فلا يغني وجودها عند الإحرام عنها فيه . وهذا الفرق لايتأتى إلا في طواف الزيارة لا العمرة والأول يعمهما (قوله ومن أغمي عليه فأهل عنه رفقاؤه جاز) الرفيق قيد عند بعضهم وليس بقيد عند آخرين ، حتى لو أهل غير رفقاؤه عنه جاز وهو الأولى لأن هذا من باب الإعانة لا الولاية ، ودلالة الإعانة قائمة عند كل من علم

روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام « ساعة من ليل أو نهار » دليل على أن بنفس الوقوف في جزء من وقته يصير مدركا فكان حجة عليه . وقوله (ومن اجتاز بعرفات نائما أو مغمى عليه) ظاهر . وقوله (والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن) جواب عما يقال الجهل يخل بالنية لا محالة ، والإخلال بها إخلال بالحج لكونها شرطا . وتقريره : سلمنا أن الجهل يخل بالنية ولا نسلم أن الإخلال بها إخلال به ، وإنما كان كذلك أن لو كانت شرطا لكل ركن وليس كذلك ، بل إذا كانت موجودة عند أصل هذه العبادة وهو الإحرام حقيقة أو دلالة استغنى عنها عند وجود كل ركن إذا لم يكن ثمة صارف . وإنما قلنا إذا لم يكن ثمة صارف احترازا عما إذا طاف بالبيت هارب أو طالب غريم ولم ينو الطواف عن الحج فإنه لم يجزه ، وإن كانت النية موجودة عند الإحرام لأن قصده الهروب أو اللحوق ، وذلك صارف له عن النية السابقة لأنها لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة تنصرف بصارف . وقوله (ومن أغمي عليه فأهل عنه رفقاؤه) اتفق علماؤنا أن الإحرام يقبل النيابة حتى لو أمر إنسانا أن يحرم عنه إذا أغمي عليه أو نام ففعل صح عندهم لأنه شرط بمنزلة الوضوء وستر العورة وليس بنسك فاستقام النيابة بعد وجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت . واختلفوا في أن عقد الرفقة استنابة كالإذن به أولا ، فذهب أبو حنيفة إلى أنه استنابة كالإذن به وقالا : ليس باستنابة . وصورة ذلك أن يحرم عنه الرفقاء نيابة مع أنهم أحرموا عن أنفسهم أيضا فيصير الرفيق محرما عن نفسه بطريق الأصالة ومحرما عنه أيضا بطريق النيابة كالأب يحرم عن ابن صغير معه

حتى إذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج جاز . لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به . وهذا لأنه لم يصرح بالإذن والدلالة تقف على العلم . وجواز الإذن به لايعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام ، بخلاف ما إذا أمر غيره بذلك صريحا . وله أنه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه ، والإحرام هو المقصود بهذا السفر فكان الإذن به ثابتا دلالة . ، والعلم ثابت نظرا إلى الدليل والحكم يدار عليه .

قصده رفيقا كان أولا . وأصله أن الإحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وإن كان له شبه الركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده . وإنما اختلفوا في هذه المسألة بناء على أن المرافقة هل تكون أمرا به دلالة عند العجز عنه أولا . فقالا : لا . لأن المرافقة إنما تراد لأمور السفر لا غير فلا تتعدى إلى الإحرام . بل الظاهر منع غيره عنه ليتولاه بنفسه فيحرز ثواب ذلك . ولأن دلالة الإنابة فيه إنما تثبت إذا كان

فكان المحرم حكما في إحرام النيابة هو المنوب لا النائب . وعبادة النائب فيه كعبادة المنوب . حتى لو أصاب النائب صيدا كان عليه الجزاء من قبل إهلاله عن نفسه وليس عليه من جهة إهلاله عن المغمى عليه شيء . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن الرفيق إذا كان محرما عن نفسه فبإحرامه عن غيره يلزم تداخل الإحرامين . والثاني أنهم شبهوا الإحرام بالوضوء في قبول النيابة ، وليس مثله لأن الإنسان إذا توضأ لايكون غيره به متوضئا وإن نوى التوضي عنه ، وههنا يصير غيره محرما بإحرامه . والجواب عن الأول أن التداخل إنما يلزم أن لو كان المحرم هو النائب في الإحرامين من كل وجه ، وليس كذلك بل المحرم في إحرامه النيابة هو المغمى عليه لا النائب على ماذكرنا . وعن الثاني أن التشبيه بالوضوء في أن كل واحد منهما شرط يحتمل النيابة . ولكن النيابة في الوضوء بالتوضئة بأن يجري الماء على أعضاء المنوب فيصح له أن يصلي بذلك الوضوء ، وفي هذا يتولى النائب الإحرام بنفسه ، ثم فائدة ذلك أنه (إذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج جاز)عنده كما لو أمر به (لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به) وكل من كان كذلك ليس بمحرم لا محالة . أما أنه لم يحرم بنفسه فظاهر . وأما أنه لم يأذن لغيره فلأن الإذن إما أن يكون صريحا أو دلالة وهو لم يصرح بالإذن إذ هو المفروض ، وما ثمة دلالة لأنها تقف على العلم بجواز الإذن بالإحرام لأنه إذا لم يعلم بجوازه لايقدم عليه (وجواز الإذن به لايعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام ، بخلاف ما إذا أمر غيره بذلك صريحا . ولأبي حنيفة أن الإذن ثابت دلالة ، لأنه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه) وقد عجز عن مباشرة ماهو المقصود بهذا السفر وهو الإحرام فكان مستعينا بهم على تحصيله . والاستعانة إذن بالإعانة لا محالة (فكان الإذن به ثابتا دلالة) وقوله (والعلم ثابت) جواب عن قولهما والدلالة تقف على العلم . وتقريره أن العلم إذا كان شرط الدلالة فهو ثابت نظرا إلى الدليل وهو عقد الرفقة . والحكم يدار على الدليل فيثبت الإذن دلالة ، والدلالة تعمل عمل الصريح إذا لم يخالفها صريح . فإن قلت : هذا حكم الإحرام فما حكم سائر المناسك ؟ قلت : الأصح أن نيابتهم عنه في أدائه صحيحة ، إلا أن الأولى أن يقفوا به وأن يطوفوا به ليكون أقرب إلى أدائه لو كان مفيقا . ومنهم من فرق فقال : إنما صحت النيابة في الإحرام لتحقق العجز وهو ليس بمتحقق في الأفعال ، لأنهم إذا أحضروه المواقف كان هو الواقف . وإذا طافوا به كان هو الطائف . فإن قلت : هل لتقييد الإهلال بالرفقاء فائدة ؟ قلت :

(قوله وهو عقد الرفقة) أقول : فيه بحث .

قال (والمرأة فى جميع ذلك كالرجل) لأنها مخاطبة كالرجل(غير أنها لاتكشف رأسها) لأنه عورة(وتكشف وجهها)

معلوما عند الناس . وصحة الإذن بالإحرام عن غيره لايعرفه كثير من المتفقهة فكيف بالعامى وهذا الوجه يعم منع الرفيق وغيره نصا والأول دلالة . وله أن عقد الرفقة استعانة كل منهم بكل منهم فيما يعجز عنه فى سفره . وليس المقصود بهذا السفر إلا الإحرام . وهو أهمها إن كان مثلا يقصد التجارة مع الحج فكان عقد السفر استعانة فيه إذا عجز عنه كما هو فى حفظ الأمتعة والدواب أو أقوى ، فكانت دلالة الإذن ثابتة والعلم بجوازه ثابت نظرا إلى الدليل الذى دل على جواز الاستنابة فى الإحرام وهو كونه شرطا والشرط تجرى فيه النيابة ، كمن أجرى الماء على أعضاء محدث فإنه يصير بذلك متوضئا . أو غطى عورة عريان فإنه يصير بذلك محصلا للشرط ، وذلك أن الدليل الشرعى منصوب فيقام وجوده مقام العلم به فى حق كل من كلف بطلب العلم . ولذا لايعذر بالجهل فى دار الإسلام . بخلاف من أسلم فى دار الحرب فجهل وجوب الصلاة مثلا لاقضاء عليه . فإن قيل: ينبغى أن يجردوه ويلبسوه الإزار والرداء لأن النيابة ظهر أن معناها إيجاد الشرط فى المنوب عنه كالتوضئة ، لكن الواقع أن ليس معنى الإحرام عنه ذلك ، بل أن يحرموا هم بطريق النيابة فيصير هو محرما بذلك الإحرام من غير أن يجردوه ، حتى إذا أفاق وجب عليه الأفعال والكف عن المحظورات من غير أن يحرم بنفسه. فالجواب التجريد وإلباس غير المخيط ليس وزان التوضئة التى هى الشرط ، إذ ليس ذلك الإحرام بل كف عن بعض المحظورات . أعنى لبس المخيط ، وإنما الإحرام وصف شرعى هو صيرورته محرما عليه أشياء موجبا عليه المضى فى أفعال مخصوصة . وآلة ثبوت هذا المعنى الشرعى المسمى بالإحرام نية التزام نسك مع التلبية أوما يقوم مقامها . ونيابتهم إنما هى بذلك المعنى فى الشرط ، فوجب كون الذى هو إليهم أن ينووا ويلبوا عنه فيصير هو بذلك محرما ، كما لو نوى هو ولبى . وينتقل إحرامهم إليه حتى كان للرفيق أن يحرم عن نفسه مع ذلك . وإذا باشر محظور الإحرام لزمه جزاء واحد . بخلاف القارن لأنه فى إحرامين وهذا فى إحرام واحد لانتقال ذلك الإحرام إلى المنوب عنه شرعا . واعلم أنهم اختلفوا فيما لو استمر مغمى عليه إلى وقت أداء الأفعال . هل يجب أن يشهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف أو لا بل مباشرة الرفقة لذلك عنه تجزيه ، فاختار طائفة الأول ، وعليه يمشى التقرير المذكور . واختار آخرون الثانى وجعله فى المبسوط الأصح وإنما ذلك أولى لامتعين . وعلى هذا يجب كون الدليل الذى دل على جواز الاستنابة فى الإحرام الذى أقيم وجوده مقام العلم به هو كون هذه العبادة : أعنى الحج عن نفسه مما تجرى فيه النيابة عند العجز كما فى استنابة الذى زمن بعد القدرة وأدركه الموت فأوصى به . غير أنه إن أفاق قبل الأفعال تبين أن عجزه كان فى الإحرام فقط فصحت نيابتهم على الوجه الذى قلنا فيه ثم يجرى هو بنفسه على موجبه . فإن لم يفق تحقق عجزه عن الكل فأجروا هم على موجبه . غير أنه لايلزم الرفيق بفعل المحظورات شىء عن هذا الإحرام ، بخلاف النائب فى الحج عن الميت ، ولأنه يتوقع إفاقة هذا فى كل ساعة ، وحينئذ يجب الأداء بنفسه لعدم العجز فنقلنا الإحرام إليه ، لأنا لو لم ننقل الإحرام إليه مع هذا الاحتمال لفاته الحج إذا أفاق فى بعض الصور ، وهو أن يفيق

اختلف فيه . قال الشيخ أبو عبد الله الجرجانى : كان يقول الجصاص : لايجوز إحرام غير الرفقاء . ثم رجع وقال : الرفقاء وغيرهم فى الجواز سواء لأن هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الإعانة . وقد قال الله تعالى - وتعاونوا على البر والتقوى - والرفقاء وغيرهم فى ذلك سواء . قال (والمرأة فى جميع ذلك كالرجل) المرأة فى جميع مناسك الحج كالرجل لأن الخطاب بقوله تعالى - ولله على الناس حج البيت - يتناول الرجال والنساء فتفعل مثل

بعد يوم عرفة لعدم العجز عن باقى الأفعال مع العجز عن تجديد الإحرام للأداء فى هذه السنة . وما جعل عقد الرفقة أو العلم بحاله دليل الإذن إلا كى لا يفوت مقصوده من هذا السفر ، بخلاف الميت انتفى فيه ذلك فانتفى موجب النقل عن المباشر للإحرام . وذكر فخر الإسلام : إذا أغمى عليه بعد الإحرام فطيف به المناسك فإنه يجزيه عند أصحابنا جميعا لأنه هو الفاعل وقد سبقت النية منه . فهو كمن نوى الصلاة فى ابتدائها ثم أدى الأفعال ساهيا لايدرى مايفعل أجزأه لسبق النية اهـ . ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف ، بخلاف سائر أركان الصلاة ولم توجد منه هذه النية . والأولى فى التعليل أن جواز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت بما قلنا ، فتجوز النيابة فى هذه الأفعال . ويشترط نيتهم الطواف إذا حملوه فيه كما تشترط نيته ، إلا أن هذا يقتضى عدم تعين حمله والشهود ، ولا أعلم تجويز ذلك عنهم . فى المنتقى روى عيسى بن أبان عن محمد رحمه الله : رجل أحرم وهو صحيح ثم أصابه عته فقضى به أصحابه المناسك ووقفوا به فلبث بذلك سنين ثم أفاق أجزأه ذلك عن حجة الإسلام . قال : وكذلك الرجل إذا قدم مكة وهو صحيح أو مريض إلا أنه يعقل فأغمى عليه بعد ذلك فحمله أصحابه وهو مغمى عليه فطافوا به فلما قضى الطواف أو بعضه أفاق وقد أغمى عليه ساعة من نهار ولم يتم يوما أجزأه عن طوافه . وفيه أيضا : لو أن رجلا مريضا لايستطيع الطواف إلا محمولا وهو يعقل نام من غير عته فحمله أصحابه وهو نائم فطافوا به ، أو أمرهم أن يحملوه ويطوفوا به فلم يدخلوا حتى نام ثم احتملوه وهو نائم فطافوا به أو حملوه حين أمرهم بحمله وهو مستيقظ فلم يدخلوا به الطواف حتى نام فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ . روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله أنهم إذا طافوا به من غير أن يأمرهم لايجزيه ، ولو أمرهم ثم نام فحملوه بعد ذلك وطافوا به أجزأه ، وكذلك إن دخلوا به الطواف أو توجهوا به نحوه فنام وطافوا به أجزأه . ولو قال لبعض من عنده : استأجر لى من يطوف بى ويحملنى ثم غلبته عيناه ونام ولم يمض الذى أمره بذلك من فوره بل تشاغل بغيره طويلا ثم استأجر قوما يحملونه وأتوه وهو نائم فطافوا به قال : أستحسن إذا كان على فوره ذلك أنه يجوز ، فأما إذا طال ذلك ونام فأتوه وحملوه وهو نائم لايجزيه عن الطواف ، ولكن الإحرام لازم بالأمر . قال : والقياس فى هذه الجملة أن لايجزيه حتى يدخل الطواف وهو مستيقظ ينوى الدخول فيه ، لكنا استحسنا إذا حضر ذلك فنام وقد أمر أن يحمل فطاف به أنه يجزيه . وحاصل هذه الفروع الفرق بين النائم والمغمى عليه فى اشتراط صريح الإذن وعدمه ، ثم فى النائم قياس واستحسان . استأجر رجالا فحملوا امرأة فطافوا بها ونووا الطواف أجزأهم ولهم الأجرة وأجزأ المرأة . وإن نوى الحاملون طلب غريم لهم والمحمول يعقل وقد نوى الطواف أجزأ المحمول دون الحاملين . وإن كان مغمى عليه لم يجزه لانتفاء النية منه ومنهم . أما جواز الطواف فلأن المرأة حين أحرمت نوت الطواف ضمنا . وإنما تراعى النية وقت الإحرام لأنه وقت العقد على الأداء . وأما استحقاق الأجر فلأن الإجارة وقعت على عمل معلوم ليس بعبادة وضعا ، وإذا حملوها وطافوا ولا ينوون الطواف بل طلب غريم لايجزيها إذا كانت مغمى عليها لأنهم ما أتوا بالطواف وإنما أتوا بطلب الغريم والمنتقل إليها إنما هو فعلهم فلا

مايفعل الرجل إلا أشياء ذكرناها فى الكتاب : لاتكشف رأسها وتكشف وجهها ولا ترفع صوتها بالتلبية ، ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ، ولا تحلق ولكن تقصر ، وتلبس مابدا لها من المخيط من القميص والدرع والخمار والخفين والقفازين ، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع إلا أن تجد الموضع خاليا ، ووجه جميع ذلك مذكور فى الكتاب .

لقوله عليه الصلاة والسلام « إحرام المرأة فى وجهها » (ولو سدلت شيئا على وجهها وجافته عنه جاز) هكذا روى عن عائشة رضى الله عنها ، ولأنه بمنزلة الاستظلال بالمحمل (ولا ترفع صوتها بالتلبية) لما فيه من الفتنة (ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين) لأنه مخل بستر العورة (ولا تحلق ولكن تقصر) لما روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام نهى النساء عن الحلق وأمرهن بالتقصير » ولأن حلق الشعر فى حقها مثلة كحلق اللحية فى حق الرجل (وتلبس من المخيط ما بدا لها) لأن فى لبس غير المخيط كشف العورة . قالوا : ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع ، لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال إلا أن تجد الموضع خاليا . قال (ومن قلد بدنة تطوعا أو نذرا أوجزاء صيد أو شيئا من الأشياء وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم) لقوله عليه الصلاة والسلام « من قلد بدنة فقد أحرم » ولأن سوق الهدى فى معنى التلبية فى إظهار الإجابة لأنه لايفعله إلا من يريد الحج أو العمرة ، وإظهار الإجابة قد

يجزيها إلا إذا كانت مفيقة ونوت الطواف (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « إحرام المرأة فى وجهها ») تقدم فى باب الإحرام ولا شك فى ثبوته موقوفا ، وحديث عائشة رضى الله عنها أخرجه أبو داود وابن ماجه قالت : «كان الركبان يمرّون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات ، فإذا حاذونا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها ، فإذا جاوزونا كشفناه» . قالوا : والمستحب أن تسدل على وجهها شيئا وتجافيه ، وقد جعلوا لذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه ويسدل فوقها الثوب ، ودلت المسألة على أن المرأة منهية عن إبداء وجهها للأجانب بلا ضرورة ، وكذا دل الحديث عليه (قوله وتلبس من المخيط ما بدا لها) كالدرع والقميص والخفين والقفازين ، لكن لاتلبس المورّس والمزعفر والمعصفر (قوله أوجزاء صيد) إما بأن يكون عليه جزاء صيد فى حجة سابقة فقلده فى السنة الثانية أو جزاء صيد الحرم اشترى بقيمته هديا (قوله وتوجه معها يريد الحج) أفاد أنه لابد من ثلاثة : التقليد والتوجه معها ونية النسك . وما فى شرح الطحاوى : لوقلد بدنة بغير نية الإحرام لايصير محرما ، ولو ساقها هديا قاصدا إلى مكة صار محرما بالسوق نوى الإحرام أو لم ينو مخالف لما فى عامة الكتب فلا يعوّل عليه . وما فى الإيضاح من قوله السنة أن يقدّم التلبية على التقليد لأنه إذا قلدها فربما تسير فيصير شارعا فى الإحرام والسنة أن يكون الشروع بالتلبية يجب حمله على ما إذا كان المقلد ناويا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « من قلد بدنة » الخ) غريب مرفوعا ، ووقفه ابن أبى شيبة فى مصنفه على ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم قال : حدثنا ابن نمير : حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال : من قلد فقد أحرم . حدثنا وكيع

وقوله (ومن قلد بدنة تطوعا أو نذرا أو جزاء صيد) يعنى صيدا قتله فى إحرام ماض (أو شيئا من الأشياء) كبدنة المتعة أو القران (وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم لقوله عليه الصلاة والسلام « من قلد بدنة فقد أحرم ») وهذا بناء على ما ذكرنا أن الإحرام عندنا لاينعقد بمجرد النية ، بل لابدّ من انضمام شىء آخر إليها كتكبيرة الافتتاح فى الصلاة ، وتقليد البدنة والتوجه معها إلى الحج يقوم مقام التلبية (ولأن سوق الهدى فى معنى التلبية فى إظهار إجابة دعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأنه لايفعله إلا من يريد الحج أو العمرة) قيل قوله وإظهار الإجابة معطوف على إسم إنّ إن قرئ منصوبا ، وعلى محله إن قرئ مرفوعا ، فهو دليل آخر على كون السوق فى معنى التلبية . وأقول : هو من تمام الأوّل . وتقريره : المقصود من التلبية إظهار الإجابة ، وإظهار الإجابة قد يكون بالفعل كما يكون

(قوله معطوف على اسم إن) أقول : يعنى فى قوله لأنه لايفعله

يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال النية بفعل وهو من خصائص الإحرام. وصفة التقليد أن يربط على عنق بدنته قطعة نعل أو عروة مزادة أو لحاء شجرة (فإن قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما) لما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت : «كنت أفتل قلائد هدى رسول الله عليه الصلاة والسلام فبعث بها وأقام فى أهله حلالا» (فإن توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها) لأن عند التوجه إذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد

عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس قال : من قلد أو جلل أو أشعر فقد أحرم . ثم أخرج عن سعيد بن جبير أنه رأى رجلا قلد فقال : أما هذا فقد أحرم . وورد معناه مرفوعا أخرجه عبد الرزاق ، ومن طريقه البزار فى مسنده عن عبد الرحمن بن عطاء بن أبي لبيبة أنه سمع ابنى جابر يحدثان عن أبيهما جابر بن عبدالله قال « بينما النبى صلى الله عليه وسلم جالس مع أصحابه رضى الله عنهم إذ شق قميصه حتى خرج منه فسئل فقال : واعدتهم يقلدون هدي اليوم فنسيت » وذكره ابن القطان فى كتابه من جهة البزار قال : ولجابر بن عبد الله ثلاثة أولاد عبد الرحمن ومحمد وعقيل ، والله أعلم من هما من الثلاثة . وأخرجه الطحاوى أيضا عن عبد الرحمن بن عطاء ، وضعف ابن عبد الحق وابن عبد البر عبد الرحمن بن عطاء ووافقهما ابن القطان . وروى الطبرانى : حدثنا محمد بن على الصائغ المكى ، حدثنا أحمد بن شبيب بن سعيد ، حدثنى أبى عن يونس عن ابن شهاب ، أخبرنى ثعلبة بن أبى مالك القرظى : أن قيس بن سعد بن عبادة الأنصارى رضى الله عنه كان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل أحد شقى رأسه ، فقام غلامه فقلد هديه ، فنظر إليه قيس فأهل وحل شق رأسه الذى رجله ولم يرجل الشق الآخر . وأخرجه البخارى فى صحيحه مختصرا عن ابن شهاب بأن قيس بن سعد الأنصارى وكان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل اه (قوله أو لحاء شجرة) هو بالمد قشرها . والمعنى بالتقليد إفادة أنه عن قريب يصير جلدا كهذا اللحاء والنعل فى اليبوسة لإراقة دمه . وكان فى الأصل يفعل ذلك كى لا تهاج عن الورود والكلإ ولترد إذا ضلت للعلم بأنها هدى (قوله لما روى عن عائشة رضى الله عنها) أخرج الستة عنها « بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهدى فأنا فتلت قلائدها بيدى من عهن كان عندنا ثم أصبح فينا حلالا يأتى ما يأتى الرجل من أهله » وفى لفظ « لقد رأيتنى أفتل القلائد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث به ثم يقيم فينا حلالا » وأخرجا واللفظ للبخارى عن مسروق « أنه أتى عائشة رضى الله عنها فقال لها : يا أم المؤمنين إن رجلا يبعث بالهدى إلى الكعبة ويجلس فى المصر فيوصى أن تقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس . قال : فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت : لقد كنت أفتل قلائد هدى رسول الله

بالقول . ألا ترى أن من قال يافلان فإجابته تارة تكون بلبيك وتارة بالحضور والامتثال بين يديه (فيصير به) أى بالسوق (محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام) فحصل الإجابة لبى أو لم يلب ، وإنما قال بدنة لأن الغنم لاتقلد . وهذا لأن التقليد لئلا يمنع من الماء والعلف إذا علم أنه هدى ، وهذا فيما يغيب عن صاحبه كالإبل والبقر والغنم ليس كذلك ، فإنه إذا لم يكن معه صاحبه يضيع . وقوله (فإن قلدها وبعث بها) ظاهر وكانت الصحابة مختلفين فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال : فمنهم من قال إذا قلدها صار محرما ، ومنهم من قال إذا توجه فى أثرها صار محرما . ومنهم من قال إذا أدركها وساقها صار محرما ، فأخذنا بالمتيقن وقلنا إذا أدركها وساقها

(قوله وقلنا إذا أدركها) أقول : على رواية المبسوط . . . والأولى أن يقول : أو أدركها . . . وفيه شيء .

منه إلا مجرد النية . وبمجرد النية لايصير محرما ، فإذا أدركها وساقها أو أدركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام فيصير محرما كما لو ساقها فى الابتداء . قال (إلا فى بدنة المتعة فإنه محرم حين توجه) معناه إذا نوى الإحرام وهذا استحسان . وجه القياس فيه ماذكرنا . ووجه الاستحسان أن هذا الهدى مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لأنه مختص بمكة ، ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين ، وغيره قد يجب بالجناية وإن لم يصل إلى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه ، وفى غيره توقف على حقيقة الفعل (فإن جلل بدنة أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن

صلى الله عليه وسلم فيبعث هديه إلى الكعبة ، فما يحرم عليه ماأحل للرجل من أهله حتى يرجع الناس» اهـ . وفى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « من أهدى هديا حرم عليه مايحرم على الحاج . فقالت عائشة رضى الله عنها : ليس كما قال ، أنا فتلت قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدى ثم قلدها ثم بعث بها مع أبى فلم يحرم عليه صلى الله عليه وسلم شىء أحله الله له حتى نحر الهدى » وهذان الحديثان يخالفان حديث عبد الرحمن بن عطاء صريحا فيجب الحكم بغلطه . والحاصل أنه قد ثبت أن التقليد مع عدم التوجه معها لايوجب الإحرام . وأما ما تقدم من الآثار مطلقة فى إثبات الإحرام فقيدناها به حملا لها على ما إذا كان متوجها جمعا بين الأدلة وشرطنا النية مع ذلك لأنه لاعبادة إلا بالنية بالنص فكل شىء روى من التقليد مع عدم الإحرام ، فما كان محله إلا فى حال عدم التوجه والنية فلا يعارض المذكور شىء منها . وما فى فتاوى قاضيخان : لو لبى ولم ينو لايصير محرما فى الرواية الظاهرة مشعر بأن هناك رواية بعدم اشتراطها مع التلبية ، وما أظنه إلا نظر إلى بعض الإطلاقات ، ويجب فى مثلها الحمل على إرادة الصحيح وأن لاتجعل رواية (قوله فإذا أدركها وساقها أو أدركها) ردد بين السوق وعدمه لاختلاف الرواية فيه . شرط فى المبسوط السوق مع اللحوق ، ولم يشترطه فى الجامع الصغير . وقال فى الأصل : ويسوقه ويتوجه معه وهو أمر اتفاقى ، فلو أدرك فلم يسق وساق غيره فهو كسوقه لأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل (قوله إلا فى هدى المتعة) استثناء من قوله لم يصر محرما حتى يلحقها

صار محرما لاتفاق الصحابة فى هذه الحالة . وقوله (فإذا أدركها وساقها أو أدركها) ردد بين السوق وعدمه لأن الرواية قد اختلفت فيه . شرط فى المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترط السوق بعد اللحوق فى الجامع الصغير ، والمصنف جمع بين الروايتين . وقوله (فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام) أما إذا ساق الهدى فظاهر وأما إذا أدرك ولم يسق وساق غيره فلأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل . وقوله (إلا فى بدنة المتعة) استثناء من قوله لم يصر محرما حتى يلحقها . قال فى النهاية : ههنا قيد لابد من ذكره وهو أنه فى بدنة المتعة إنما يصير محرما بالتقليد والتوجه إذا حصلا فى أشهر الحج ، فإن حصلا فى غير أشهر الحج لايصير محرما مالم يدرك الهدى ويسر معه . هكذا فى الرقيات لأن تقليد هدى المتعة فى غير أشهر الحج لايعتد به لأنه فعل من أفعال المتعة ، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لايعتد بها فيكون تطوعا ، وفى هدى التطوع مالم يدرك ويسر معه لايصير محرما ، كذا فى الجامع الصغير لقاضيخان . وقوله (وجه القياس ماذكرناه) يريد به قوله لم يوجد منه إلا مجرد النية الخ . ووجه الاستحسان ماذكره فى الكتاب . وقوله (على الابتداء) احتراز عما وجب جزاء . وقوله (لأنه مختص بمكة) دليل كونه نسكا . وقوله (ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين) بيان اختصاصه بمكة لأن الجمع بين النسكين لايكون إلا بمكة فكان هدى المتعة مختصا بمكة (وغيره قد يجب بالجناية) بأن أصاب صيدا قبل وصوله إلى مكة . وقوله (فإن جلل بدنة أو أشعرها) التجليل : إلباس الجل ، وإشعار البدنة : إعلامها بشىء أنها هدى ، من الشعار : وهو

محرما) لأن التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج . والإشعار مكروه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يكون من النسك فى شيء . وعندهما إن كان حسنا فقد يفعل للمعالجة ، بخلاف التقليد لأنه يختص بالهدى ، وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة أيضا . قال (والبدن من الإبل والبقر) وقال الشافعى رحمه الله : من الإبل خاصة لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث الجمعة « فالمتعجل منهم كالمهدى بدنة . والذى يليه كالمهدى بقرة » فصل بينهما . ولنا أن البدنة تنبئ عن البدانة وهى الضخامة : وقد اشتركا فى هذا المعنى ولهذا يجزى كل واحد منهما عن سبعة . والصحيح من الرواية فى الحديث « كالمهدى جزورا » والله تعالى أعلم .

يعنى حين خرج على إثرها وإن لم يدركها استحسانا . وهنا قيد لابد منه وهو أنه إنما يصير محرما فى هدى المتعة بالتقليد . والتوجه إذا حصلا فى أشهر الحج ، فإن حصلا فى غيرها لايصير محرما مالم يدركها ويسر معها ، كذا فى الرقيات . وذلك لأن تقليد هدى المتعة قبل أشهر الحج لاعبرة به لأنه من أفعال المتعة ، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لايعتد بها فيكون تطوّعا . وفى هدى التطوّع مالم يدركه ويسر معه لايصير محرما . وذكر أبو اليسر : دم القران يجب أن يكون كالمتعة . وجه القياس ظاهر . وحاصل وجه الاستحسان زيادة خصوصية هدى المتعة بالحج ؛ فالتوجه إليه توجه إلى مافيه زيادة خصوصية بالحج حتى شرط لذبحه الحرم ويبقى بسبب سوقه الإحرام ، فلما ظهر أثره فى الإحرام بقاء أظهرنا له فى ابتدائه نوع اختصاص . وهو أن بالتوجه إليه مع قصد الإحرام يصير محرما . بخلاف غيره لأنه قد يجب بالجناية وإن لم يصل إلى مكة ويذبح قبل مكة ولم يظهر له أثر شرعا فى الإحرام أصلا (قوله وقال الشافعى الخ) هذا خلاف فى مفهوم لفظ البدنة إما فى أنه هل هو فى اللغة كذلك أو لا فقلنا نعم ونقلنا كلام أهل اللغة فيه . قال الخليل : البدنة ناقة أو بقرة تهدى إلى مكة . قال النووى : هو قول أكثر أهل اللغة . وقال الجوهرى : البدنة ناقة أو بقرة . وإما فى أنه فى اللغة كذلك اتفاقا ، ولكنه هل هو فى الشرع على المفهوم منه لغة ؟ لم ينقل عنه أولا فقلنا نعم ، وقال الشافعى : لا . فإذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كما يخرج بالجزور . وعنده لايخرج إلا بالجزور . له قوله عليه الصلاة والسلام « من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فى الساعة الأولى فكأنما قرّب بدنة ، ومن راح فى الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة » الحديث متفق عليه . فقول المصنف والصحيح من الرواية فى الحديث كالمهدى جزورا غير صحيح ، بل هى أصح لأنها متفق عليها ، ورواية الجزور فى مسلم فقط ولفظه أنه عليه الصلاة والسلام قال « على كل باب من أبواب المسجد ملك يكتب الأوّل فالأوّل مثل الجزور ، ثم صغر إلى مثل البيضة » الحديث . بل الجواب أن التخصيص باسم خاص لاينفى الدخول باسم عام . وغاية مايلزم من الحديث أنه أراد بالاسم الأعم فى الأوّل وهو البدنة خصوص بعض مايصلح له وهو الجزور ، لا كل مايصدق عليه بقرينة إعطاء البقرة لمن راح فى الساعة الثانية فى مقام إظهار التفاوت فى الأجر للتفاوت فى المسارعة ، وهذا لايستلزم أنه فى الشرع خصوص الجزور إلا ظاهرا بناء على عدم إرادة الأخص بخصوصه بالأعم لكن يلزمه النقل . والحكم باستعمال لفظ فى خصوص بعض ما صدقاته مع الحكم ببقاء ما استقر

العلامة ، وكلامه واضح . وقوله (والصحيح من الرواية فى الحديث كالمهدى جزورا) يعنى فى موضع البدنة : ولئن ثبتت تلك الرواية التى رواها . قلنا : التمييز من حيث الحكم بالعطف لايدل على اختلاف الجنسية ، وكذا التخصيص باسم خاص لايمنع الدخول تحت اسم العام كما فى قوله تعالى ـ من كان عدوّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ـ .

(باب القران)

(القران أفضل من التمتع والإفراد)

له على حاله أسهل من الحكم بنقله عنه بسبب استعمال من الاستعمالات من غير كثرة فيه عند تعارض الحكمين ولزوم أحدهما مع أنه قد ثبت من لسان أهل العرف الذى يدعى نقله إليه خلافه فى حديث جابر « كنا ننحر البدنة عن سبعة ، فقيل : والبقرة ؟ فقال : وهل هى إلا من البدن » ذكره مسلم فى صحيحه .

[فرع :] اشترك جماعة فى بدنة فقلدها أحدهم صاروا محرمين إن كان بأمر البقية وساروا معها . ويستحب التجليل والتصدق بالجل لأنه أعمل فى الكرامة . وهداياه عليه الصلاة والسلام كانت مجللة متقلدة . وقال لعلىّ رضى الله عنه « تصدّق بجلالها وخطامها » والتقليد أحبّ من التجليل لأن له ذكرا فى القرآن . إلا فى الشاة فإنه ليس بسنة على ماذكره المصنف رحمه الله .

(باب القران)

المحرم إن أفرد الإحرام بالحج فمفرد بالحج ، وإن أفرد بالعمرة فإما فى أشهر الحج أو قبلها إلا أنه أوقع أكثر أشواط طوافها فيها أوّلا . الثانى مفرد بالعمرة ، والأول أيضا كذلك إن لم يحج من عامه . أو حج وألمّ بأهله بينهما إلماما صحيحا ، وإن حج ولم يلم بأهله بينهما إلماما صحيحا فتمتع ، وسيأتى معنى الإلمام الصحيح إن شاء الله تعالى . وإن لم يفرد الإحرام لواحد منهما بل أحرم بهما معا ، أو أدخل إحرام الحج على إحرام العمرة قبل أن يطوف للعمرة أربعة أشواط فقارن بلا إساءة ، وإن أدخل إحرام العمرة على إحرام الحج قبل أن يطوف للقدوم ولو شوطا فقارن مسىء ، لأن القارن من يبنى الحج على العمرة فى الأفعال فينبغى أن يبنيه أيضا فى الإحرام أو يوجدهما معا ، فإذا خالف أساء وصح لتمكنه من أن يبنى الأفعال إذا لم يطف شوطا ، فإن لم يحرم بالعمرة حتى طاف شوطا رفض العمرة وعليه قضاؤها ودم للرفض لأنه عجز عن الترتيب . وهذا بناء على ماتقدم من أنه لاطواف قدوم للعمرة . هذا كلامهم فى القارن ، ومقتضاه أن لايعتبر فى القران إيقاع العمرة فى أشهر الحج . ويشكل عليه ما عن محمد : لو طاف فى رمضان لعمرته فهو قارن ، ولكن لا دم عليه إن لم يطف لعمرته فى أشهر الحج ، وسيأتيك تحقيق المقام إن شاء الله تعالى فى باب التمتع (قوله القران أفضل الخ) المراد بالإفراد فى الخلافية أن يأتى بكل منهما مفردا خلافا

(باب القران)

لما فرغ من ذكر المفرد شرع فى بيان المركب وهو القران والتمتع . إلا أن القران أفضل من التمتع فقدمه فى الذكر . .

اعلم أن المحرم على أربعة أنواع : مفرد بالحج وقد ذكرناه ، ومفرد بالعمرة وهو من ينوى العمرة بقلبه ويقول :

(باب القران)

(قال المصنف : القران أفضل من التمتع والإفراد) أقول : ثم المراد بالإفراد يحتاج فيه إلى البيان ، هل هو إفراد الحجة أو العمرة أو إفراد كل واحد منهما بإحرام ؟ قال فى النهاية : المراد الثالث دون الأولين استدلا لا بمواضع الاحتجاج ، فإنه قال من جهة الشافعى رحمه الله : لأن فى الإفراد زيادة التلبية والسفر والحلق ، وهذا لايكون إلا بإحرام لكل واحد منهما ، وكذا روى عن محمد رحمه الله أنه قال : حجة

وقال الشافعي رحمه الله : الإفراد .

لما روى عن محمد من قوله : حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القران . أمامع الاقتصار على إحداهما فلا إشكال أن القران أفضل بلا خلاف . وحقيقة الخلاف ترجع إلى الخلاف فى أنه عليه الصلاة والسلام كان فى حجته قارنا أو مفردا أو متمتعا . فالذى يهمنا النظر فى ذلك . ولنقدم عليه استدلال المصنف لنوفى بتقرير الكتاب ثم نرجع إلى تحرير النظر فى ذلك . استدل للخصوم بقوله عليه الصلاة والسلام « القران رخصة » ولا يعرف هذا الحديث . وللمذهب بقوله صلى الله عليه وسلم « يا أهل محمد أهلوا بحجة وعمرة معا » رواه الطحاوى بسنده . وسنذكره عند تحقيق الحق إن شاء الله . ونقول : اختلف الأمة فى إحرامه عليه الصلاة والسلام . فذهب قائلون إلى أنه أحرم مفردا ولم يعتمر فى سفرته تلك . وآخرون إلى أنه أفرد واعتمر فيها من التنعيم . وآخرون إلى أنه تمتع ولم يحل لأنه ساق الهدى ، وآخرون إلى أنه تمتع وحل . وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا لحجته وعمرته ، وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين لهما وهذا مذهب علمائنا . وجه الأول ما فى الصحيحين من حديث عائشة رضى الله عنها قالت « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع : فمنا من أهلّ بعمرة ومنا من أهل بحجة ، وأهلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة » فهذا التقسيم يفيد أن من أهلّ بالحج لم يضم إليه غيره . ولمسلم عنها « أنه عليه الصلاة والسلام أهلّ بالحج مفردا » . وللبخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما « أنه صلى الله عليه وسلم أهل بالحج وحده » وفى سنن ابن ماجه عن جابر رضى الله عنه « أنه صلى الله عليه وسلم أفرد الحج » وللبخارى عن عروة بن الزبير قال « حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرتنى عائشة أنه أوّل شيء بدأ به الطواف بالبيت . ثم لم تكن عمرة ، ثم عمر مثل ذلك ، ثم حج عثمان فرأيته أوّل شيء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت . ثم حج أبو بكر فكان أوّل شيء بدأ به الطواف بالبيت ، ثم لم تكن عمرة ، ثم معاوية وعبد الله بن عمر . ثم حججت مع أبى الزبير بن العوام وكان أوّل شيء بدأ به الطواف بالبيت ، ثم لم تكن عمرة ، ثم رأيت المهاجرين والأنصار يفعلون ذلك . ثم لم تكن عمرة . ثم آخر من رأيت يفعل ذلك ابن عمر ،

لبيك بعمرة ثم يأتى بأفعالها ، وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج فى الإحرام فينويهما ويقول : لبيك بحجة وعمرة ويأتى بأفعال العمرة ثم بأفعال الحج من غير تحلل بينهما ، ومتمتع وهو من يأتى بأفعال العمرة فى أشهر الحج أو بأكثر طوافها ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف الصحة من غير أن يلمّ بأهله إلماما صحيحا . والقران أفضل من هذه الأقسام عندنا (وقال الشافعي : الإفراد) أى إفراد كل واحد من الحج والعمرة بإحرام على حدة

كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القران ، فعلم بذلك أن الاختلاف الواقع فيه إنما هو فى أن الحج والعمرة كل واحد منهما على الانفراد أفضل أو الجمع بينهما أفضل . وأما كون القران أفضل من الحج وحده فمما لاخلاف فيه ، لأن فى القران الحج وزيادة ، وجعل نظير هذا الاختلاف اختلافهم فى أن يصلى أربع ركعات بتحريمة واحدة أفضل م بتحريمتين أفضل ، ولم ينقل فيه شيئا وإنما قاله حزرا واستدلالا بمواضع الاحتجاج . وإطلاقهم أن القران أفضل من الإفراد يرده لأن ظاهره يراد به الإفراد بالحج . وأيضا لو كان كما قاله لكان محمد مع الشافعي أو كلهم كانوا معه لأن محمدا لم يبين أن قولهما خلاف ذلك فيحتمل أن يكون مجمعا عليه اهـ . أقول : قوله لأن محمدا لم يبين الخ ليس بسديد لأن محمدا بينه بقوله عندى ، ثم قوله لكان محمد مع الشافعي يمكن أن يجاب عنه بأن يقال : يجوز أن يكون معه على هذه الرواية (قوله وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج فى الإحرام) أقول : أو يدخل إحرام الحج على إحرام العمرة (قوله أى إفراد كل واحد من الحج والعمرة بإحرام على حدة) أقول : وفيه بحث ، بل المراد إفراد الحج .

أفضل . وقال مالك رحمه الله: التمتع أفضل من القران لأن له ذكرا في القرآن ولا ذكر للقران فيه . وللشافعي قوله

ثم لم ينقضها بعمرة ولا أحد ممن مضى . ما كانوا يبدءون بشيء حين يضعون أقدامهم أول من الطواف ثم لايحلون وقد رأيت أمي وخالتي حين تقدمان لاتبدءان بشيء أول من البيت تطوفان به ثم لاتحلان» . فهذه كلها تدل على أنه أفرد . ولم ينقل أحد مع كثرة ما نقل أنه اعتمر بعده. فلا يجوز الحكم بأنه فعله . ومن ادعاه فإنما اعتمد على ما رأى من فعل الناس في هذا الزمان من اعتمارهم بعد الحج من التنعيم فلا يلتفت إليه ولا يعول عليه . وقد تم بهذا مذهب الإفراد . وجه القائلين أنه كان متمتعا ما في الصحيحين عن ابن عمر « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهدى فساق معه الهدى من ذى الحليفة ، فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم أهدى فلا يحل من شيء حرم منه حتى يقضى حجه ، ومن لم يكن أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليحلل ثم يهل بالحج وليهد ، ولم يحال من شيء حرم منه حتى قضى حجه ونحر هديه » وعن عائشة « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه » بمثل حديث ابن عمر متفق عليه . وعن عمران بن حصين « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه » رواه مسلم والبخارى بمعناه ، وفي رواية لمسلم والنسائي : أن أبا موسى كان يفتي بالمتعة ، فقال له عمر : قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ، ولكنى كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رءوسهم فهذا اتفاق منهما على أنه عليه الصلاة والسلام كان متمتعا . وقد علمت من هذا أن الذين رووا عنه الإفراد عائشة وابن عمر رووا عنه أنه كان متمتعا . وأما رواية عروة بن الزبير فقوله في الكل ثم لم تكن عمرة ، يعنى ثم لم يكن إحرام الحج ينفعل به عمرة بفسخه ، فإنما هو دليل ترك الناس فسخ الحج إلى العمرة لما علموا من دليل منعه مما أسلفناه في كتاب الحج ، والدليل عليه قوله ثم لم ينقضها بعمرة الخ . ثم صرح في حديث ابن عمر السابق بأنه لم يحل حتى قضى حجه فثبت المطلوب . وأما ما استدل به القائلون بأنه أحل من حديث معاوية «قصرت عن رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص» قالوا : ومعاوية أسلم بعد الفتح والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن محرما في الفتح فلزم كونه في حجة الوداع وكونه عن إحرام العمرة لما زاده أبوداود في روايته من قوله عند المروة والتقصير في الحج إنما يكون في منى ، فدفعه بأن الأحاديث الدالة على عدم إحلاله جاءت مجيئا متظافرا يقرب القدر المشترك من الشهرة التي هي قريبة من التواتر كحديث ابن عمر السابق ، وما تقدم في الفسخ من الأحاديث وحديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره وكثير ، وسيأتي شيء منها في أدلة القران . ولو انفرد حديث ابن عمر كان مقدما على حديث معاوية ، فكيف والحال ما أعلمناك فلزم في حديث معاوية الشذوذ عن الجم الغفير . فإما هو خطأ ، أو محمول على عمرة الجعرانة ، فإنه كان قد أسلم إذ ذاك ، وهي عمرة خفيت على بعض الناس لأنها كانت ليلا على ما في الترمذى والنسائي « أنه عليه الصلاة والسلام خرج من الجعرانة ليلا معتمرا فدخل مكة ليلا ، فقضى عمرته ثم خرج من ليلته » الحديث . قال : فمن أجل ذلك خفيت على الناس ، وعلى هذا فيجب الحكم على الزيادة التي في سنن النسائي وهي قوله « في أيام العشر » بالخطإ ، ولو كانت بسند صحيح ، إما لنسيان من معاوية أو من بعض الرواة عنه . ونحن نقول ــ وبالله التوفيق : لاشك أن تترجح رواية تمتعه لتعارض الرواية عمن روى عنه الإفراد ، وسلامة رواية غيره ممن روى التمتع دون الإفراد ، ولكن التمتع بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة

(أفضل . وقال مالك : التمتع أفضل من القران لأن له ذكرا في القرآن) قال الله تعالى ــ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ــ (ولا ذكر للقران فيه) وللشافعي حديث عائشة : « إنما أجرك على قدر نصبك » وإنما القران رخصة والإفراد عزيمة

عليه الصلاة والسلام « القران رخصة » ولأن فى الإفراد زيادة التلبية والسفر والحلق ؛

أعم من القران كما ذكره غير واحد . وإذا كان أعم منه احتمل أن يراد به الفرد المسمى بالقران فى الاصطلاح الحادث وهو مدّعانا ، وأن يراد به الفرد المخصوص باسم التمتع فى ذلك الاصطلاح ، فعلينا أن ننظر أولا فى أنه أعم فى عرف الصحابة أولا ، وثانيا فى ترجيح أىّ الفردين بالدليل ، والأول يبين فى ضمن الترجيح وثم دلالات أخر على الترجيح مجردة عن بيان عمومه عرفا . أما الأوّل فما فى الصحيحين عن سعيد بن المسيب قال : اجتمع علىّ وعثمان بعسفان فكان عثمان ينهى عن المتعة ، فقال علىّ : ماتريد إلى أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم تنهى عنه ؟ فقال عثمان : دعنا منك ، فقال علىّ : إنى لا أستطيع أن أدعك ، فلما رأى علىّ ذلك أهلّ بهما جميعا . هذا لفظ مسلم . ولفظ البخارى : اختلف علىّ وعثمان بعسفان فى المتعة فقال علىّ ماتريد إلا أن تنهى عن أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى ذلك علىّ أهل بهما جميعا فهذا يبين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مهلا بهما ، وسيأتيك عن علىّ التصريح به ، ويفيد أيضا أن الجمع بينهما تمتع ، فإن عثمان كان ينهى عن المتعة وقصد علىّ إظهار مخالفته تقريرا لما فعله عليه الصلاة والسلام ، وأنه لم ينسخ فقرن . وإنما تكون مخالفة إذا كانت المتعة التى نهى عنها عثمان هى القران فدل على الأمرين اللذين عيناهما وتضمن إتفاق علىّ وعثمان على أن القران من مسمى التمتع ، وحينئذ يجب حمل قول ابن عمر : « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التمتع الذى تسميه قرانا » لو لم يكن عنه مايخالف ذلك اللفظ ، فكيف وقد وجد عنه مايفيد ماقلناه ، وهو ما فى صحيح مسلم عن ابن عمر « أنه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافا واحدا ، ثم قال : هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم » فظهر أن مراده بلفظ المتعة فى ذلك الحديث الفرد المسمى بالقران ، وكذا يلزم مثل هذا فى قول عمران بن حصين « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه » لو لم يوجد عنه غير ذلك فكيف وقد وجد ، وهو ما فى صحيح مسلم عن عمران بن حصين قال لمطرّف : أحدثك حديثا عسى الله أن ينفعك به « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حج وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن يحرمه » وكذا يجب مثل ما قلنا فى حديث عائشة : تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى آخر ماتقدم ، لو لم يوجد عنها مايخالفه فكيف وقد وجد ماهو ظاهر فيه ، وهو ما فى سنن أبى داود عن النفيلى : حدثنا زهير بن معاوية ، حدثنا أبو إسحاق عن مجاهد ، سئل ابن عمر رضى الله عنهما : كم اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : مرتين ، فقالت عائشة رضى الله عنها : لقد علم ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاثا سوى التى قرن بحجته . وكذا ما فى مسلم من أن أباموسى كان يفتى بالمتعة : يعنى بقسميها . وقول عمر رضى الله عنه له : قد علمت أنه صلى الله عليه وسلم فعله وأصحابه : أى فعلوا ما يسمى متعة فهو عليه الصلاة والسلام فعل النوع المسمى بالقران وهم فعلوا النوع المخصوص باسم المتعة فى عرفنا بواسطة فسخ الحج إلى عمرة . ويدل على اعتراف عمر به عنه صلى الله عليه وسلم ما فى البخارى عن عمر رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادى العقيق يقول « أتانى الليلة آت من ربى عز وجل فقال صلّ فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل عمرة فى حجة » ولا بد له من امتثال ما أمر به فى منامه الذى هو وحى . وما فى أبى داود والنسائى عن منصور وابن ماجه عن الأعمش كلاهما عن أبى وائل عن الصبى بن معبد التغلبى

والأخذ بالعزيمة أولى (ولأن فى الإفراد زيادة الإحرام والسفر والحلق) فإن القارن يؤدى النسكين بسفر واحد

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « يا آل محمد أهلوا بحجة وعمرة معا »

قال : أهللت بهما معا ، فقال عمر : هديت لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم . وروى من طرق أخرى وصححه الدارقطنى قال : وأصحه إسناد حديث منصور والأعمش عن أبى وائل عن الصبى عن عمر . وأما الثانى فى الصحيحين عن بكر بن عبدالله المزنى عن أنس قال « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى بالحج والعمرة جميعا ، قال بكر فحدثت ابن عمر فقال لبى بالحج وحده ، فلقيت أنسا فحدثته بقول ابن عمر فقال أنس رضى الله عنه : ماتعدّونا إلا صبيانا ، سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : لبيك حجا وعمرة » وقول ابن الجوزى إن أنسا كان إذ ذاك صبيا لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط ، بل كان سن أنس فى حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثا وعشرين سنة ، وذلك أنه اختلف فى أنه توفى سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين ، ذكر ذلك الذهبى فى كتاب العبر ، وقدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة وسنه عشر سنين فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس فى السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة . ثم إن رواية ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام الإفراد معارضة بروايته عنه التمتع كما أسمعناك وعلمت أن مراده بالتمتع القران كما حققته ، وثبت عن ابن عمر فعله ونسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه آنفا ، ولم يختلف على أنس أحد من الرواة فى أنه عليه الصلاة والسلام كان قارنا ، قالوا : اتفق عن أنس ستة عشر راويا أنه عليه الصلاة والسلام قرن مع زيادة ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان خادمه لايفارقه ، حتى إن فى بعض طرقه « كنت آخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى تقصع بجرّتها ولعابها يسيل على يدىّ وهو يقول : لبيك بحجة وعمرة معا » وفى صحيح مسلم عن عبد العزيز وحميد ويحيى بن أبى إسحاق أنهم سمعوا أنسا يقول « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل بهما لبيك عمرة وحجا » وروى أبو يوسف عن يحيى بن سعيد الأنصارى عن أنس قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لبيك بحجة وعمرة معا » وروى النسائى من حديث أبى أسماء عن أنس « أن النبى صلى الله عليه وسلم أهل بالحج والعمرة حين صلى الظهر » وروى البزار من حديث زيد بن أسلم مولى عمر بن الخطاب عن أنس مثله . وذكر وكيع : حدثنا مصعب بن سليم قال : سمعت أنسا مثله قال : وحدثنا ثابت البنانى عن أنس مثله . وفى صحيح البخارى عن قتادة عن أنس « اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عمر » فذكرها وقال « عمرة مع حجة » وذكر عبدالرزاق : حدثنا معمر عن أيوب عن أبى قلابة وحميد بن هلال عن أنس مثله ، فهؤلاء جماعة ممن ذكرنا فلم تبق شبهة من جهة النظر فى تقديم القران . وفى أبى داود عن البراء بن عازب قال « كنت مع علىّ رضى الله عنه حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن » الحديث . إلى أن قال فيه : « قال : فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم ، يعنى عليا فقال لى : كيف صنعت ؟ قلت : أهللت بإهلال النبىّ صلى الله عليه وسلم ، قال : فإنى سقت الهدى وقرنت » وذكر الحديث . وروى الإمام أحمد من حديث سراقة بإسناد كله ثقات قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة » قال : وقرن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع . وروى النسائى عن مروان بن الحكم : كنت جالسا عند عثمان فسمع عليا يلبى بحج وعمرة فقال : ألم تكن

ويلبى لهما تلبية واحدة ويحلق مرة واحدة : والمفرد يؤدى كل نسك بصفة الكمال والأخذ بصفة الكمال أولى (ولنا) ماروى الطحاوى فى شرحه للآثار أنه صلى الله عليه وسلم قال « يا آل محمد أهلوا بحجة وعمرة معا » ولأن

ولأن فيه جمعا بين العبادتين فأشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة فى سبيل الله مع صلاة الليل. والتلبية غير محصورة

تنهى عن هذا ؟ فقال : بلى . ولكننى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى بهما جميعا فلم أدع فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لقولك . وهذا ما وعدناك من الصريح عن علىّ رضى الله عنه . وروى أحمد من حديث أبى طلحة الأنصارى «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الحج والعمرة» ورواه ابن ماجه بسند فيه الحجاج ابن أرطاة . وفيه مقال . ولا ينزل حديثه عن الحسن مالم يخالف أو ينفرد . قال سفيان الثورى : مابقى على وجه الأرض أحد أعرف بما يخرج من رأسه منه وعيب عليه التدليس وقال : من سلم منه . وقال أحمد : كان من الحفاظ . وقال ابن معين . ليس بالقوى وهو صدوق يدلس . وقال أبو حاتم : إذا قال حدثنا فهو صالح لايرتاب فى حفظه . وهذه العبارات لاتوجب طرح حديثه . وروى أحمد من حديث الهرماس بن زياد الباهلى «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن فى حجة الوداع بين الحج والعمرة» وروى البزار بإسناد صحيح إلى ابن أبى أوفى قال : إنما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحج والعمرة لأنه علم أن لايحج بعد عامه ذلك . وروى أحمد من حديث جابر «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافا واحدا» وروى أيضا من حديث أم سلمة رضى الله عنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «أهلوا يا آل محمد بعمرة فى حج» وهو الحديث الذى ذكره المصنف فى الكتاب . وفى الصحيحين واللفظ لمسلم عن حفصة «قالت : قلت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل أنت من عمرتك ؟ قال : إنى قلدت هديى» الحديث ، وهذا يدل على أنه كان فى عمرة يمتنع منها التحلل قبل تمام أعمال الحج ، ولا يكون ذلك على قول مالك والشافعى إلا للقارن فهذا وجه إلزامى ، فإن سوق الهدى عندهما لايمنع المتمتع عن التحلل ، والاستقصاء واسع ، وفيما ذكرنا كفاية إن شاء الله تعالى . هذا ومما يمكن الجمع به بين روايات الإفراد والتمتع أن يكون سبب روايات الإفراد سماع من رواه تلبيته عليه الصلاة والسلام بالحج وحده ، وأنت تعلم أنه لامانع من إفراد ذكر نسك فى التلبية وعدم ذكر شىء أصلا وجمعه أخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف فى تلبيته عليه الصلاة والسلام أكانت دبر الصلاة أو استواء ناقته أو حين علا على البيداء على ما قدمناه فى أوائل باب الإحرام . هذا وأما أنه حين قرن طاف طوافين وسعى سعيين فسيأتى الكلام فيه . ولنرجع إلى تقرير الترجيحات المعنوية التى ذكرها المصنف رحمه الله (قوله ولأنه) أى القران (جمع بين العبادتين فأشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة فى سبيل الله مع صلاة الليل) وأنت تعلم أن الجمع بين النسكين فى الأداء متعذر ، بخلاف الصوم مع الاعتكاف والحراسة مع الصلاة ، وإنما الجمع بينهما حقيقة فى الإحرام وليس هو من الأركان عندنا بل شرط فلا يتم التشبيه . وأيضا علمت أن موضع الخلاف ما إذا أتى بالحج والعمرة ، لكن أفرد كلا منهما فى سفرة واحدة يكون القران وهو الجمع بين إحراميهما أفضل . فملاقاة التشبيه تكون على تقدير أن الإنسان إذا صام يوما بلا اعتكاف ثم اعتكف يوما آخر بلا صوم أو حرس ليلة بلا صلاة وصلى ليلة بلا حراسة يكون الجمع بينهما فى يوم وليلة أفضل ، وهذا ليس بضرورى فيحتاج إلى البيان ولا يكون إلا بسمع لأن تقدير الأثوبة والأفضلية لايكون إلا به (قوله والتلبية الخ) دفع لترجيح الإفراد بزيادة التلبية والسفر والحلق . فقال (التلبية غير محصورة) يعنى لايلزم زيادتها فى الإفراد على القران لأنها غير محصورة .

فى القران جمعا بين العبادتين) وذلك أفضل كما إذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الحراسة فى سبيل الله لحماية الغزاة بالليل والصلاة فيه . وقوله (والتلبية غير محصورة) جواب عن قوله ولأن فيه زيادة التلبية . وتقريره أن المفرد كما

والسفر غير مقصود ، والحلق خروج عن العبادة فلا ترجيح بما ذكر . والمقصد بما روى نفى قول أهل الجاهلية إن العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور . وللقران ذكر فى القرآن لأن المراد من قوله تعالى ـ وأتموا الحج والعمرة لله ـ أن يحرم بهما من دويرة أهله على ما روينا من قبل . ثم فيه تعجيل الإحرام واستدامة إحرامهما من الميقات إلى أن

ولا مقدر لكل نسك قدر منها فيجوز زيادة تلبية من قرن على من أفرد كما يجوز قلبه (والسفر غير مقصود) إلا للنسك فهو فى نفسه غير عبادة وإن كان قد يصير عبادة بنية النسك به فلا يبعد أن يعتبر نفس النسك الذى هو أقل سفرا أفضل من الأكثر سفرا لخصوصية فيه اعتبرها الشارع ، فإن ظهرنا عليها وإلا حكمنا بالأفضلية تعبدا . وقد علمنا الأفضلية بالعلم بأنه قرن لظهور أنه لم يكن ليعبد الله تعالى هذه العبادة الواجبة التى لم تقع له فى عمره إلا مرة واحدة إلا على أكمل وجه فيها (والحلق خروج عن العبادة) فلا يوجب زيادته بالتكرر زيادة أفضلية مالم يتكرر فيه كما قلنا فيما قبله (والمقصد بما روى) أى بالرخصة فيما روى القران رخصة لو صح (نفى قول أهل الجاهلية : العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور) فكان تجويز الشرع إياها فى أشهر الحج حتى لايحتاج إلى وقت آخر البتة رخصة إسقاط فكان أفضل . فإن رخصة الإسقاط هى العزيمة فى هذه الشريعة حيث كانت نسخا للشرع المطلوب رفضه ، وأقل ما فى الباب أن يكون أفضل لأن فى فعله بعد تقرر الشرع المطلوب إظهاره ورفض المطلوب رفضه . وهو أقوى فى الإذعان والقبول من مجرد اعتقاد حقيته وعدم فعله . وهذا من الخصوصيات ، وكثير فى هذا الشرح من فضل الله تعالى مثله إذا تتبع ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم (قوله وللقران ذكر فى القرآن) جواب عن قول مالك للتمتع ذكر فى القرآن ولا ذكر للقران فيه ، فقال بل فيه وهو

يكرر التلبية مرة بعد أخرى ، فكذلك القارن فيجوز أن تقع تلبية القارن أكثر من تلبية المفرد . وقوله (والسفر غير مقصود) جواب عن قوله والسفر . ووجهه أن المقصود هو الحج والسفر وسيلة إليه فلا يوجب عدمه نقصا فى الحج ، وذلك لأنه يتقدم على الإحرام فعدمه لايوجب نقصا فيه . وقوله (والحلق خروج عن العبادة) يعنى فلا يؤثر فيها ليترجح به . وقوله (والمقصد بما روى) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « القران رخصة » (نفى قول أهل الجاهلية : إن العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور) أى من أسوإ السيئات ، وليس المراد بالرخصة ما هو المصطلح لأن القران عزيمة ، وإنما المراد به التوسعة وذلك لأن أشهر الحج قبل الإسلام كانت للحج ، فأدخل الله تعالى العمرة فى أشهر الحج إسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء ، فكان اجتماعهما فى وقت واحد توسعة على الناس فسماه رخصة . ويجوز أن يراد بها المصطلح ويكون رخصة إسقاط كشطر الصلاة فى السفر ، والرخصة فى مثله عزيمة عندنا . وقوله (وللقران ذكر فى القرآن) جواب عن قول مالك (لأن المراد بقوله تعالى ـ وأتموا الحج والعمرة لله أن يحرم بهما من دويرة أهله على ما روينا من قبل) يعنى فى فصل المواقيت . وقوله (ثم فيه) أى فى القران شروع فى الترجيح بعد تمام الجواب . فإن قيل : المأمور بالحج إذا قرن يصير مخالفا ، ولو كان القران أفضل لما كان مخالفا ، لأنه

(قوله ويكون رخصة إسقاط الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه لو حمل على رخصة الإسقاط لزم أن لايثاب المفرد ، إذ لاتبقى العزيمة مشروعة إذا كانت الرخصة للإسقاط كما فيما ذكره من قصر الصلاة فليتأمل ، فإن لك أن تقول : نعم لم تبق مشروعة فى حق القارن كالتعين فى السلم ، وتفصيله فى الأصول (قوله شروع فى الترجيح) أقول : أى ترجيح القران على التمتع (قوله بعد تمام الجواب) أقول : أى الجواب عن مالك (قوله فإن قيل المأمور بالحج الخ) أقول : معارضة لدليل أفضلية القران .

يفرغ منهما ، ولا كذلك التمتع فكان القران أولى منه . وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله بناء على أن القارن عندنا يطوف طوافين ويسعى سعيين ، وعنده طوافا واحدا وسعيا واحدا . قال (وصفة القران أن يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول عقيب الصلاة : اللهم إنى أريد الحج والعمرة فيسرهما لى وتقبلهما منى) لأن القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء إذا جمعت بينهما . وكذا إذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط لأن الجمع قد تحقق إذ الأكثر منها قائم ، ومتى عزم على أدائهما يسأل التيسير فيهما وقدم العمرة على الحج فيه ولذلك يقول : لبيك بعمرة وحجة معا لأنه يبدأ بأفعال العمرة فكذلك يبدأ بذكرها . وإن أخر ذلك فى الدعاء والتلبية لا بأس به لأن الواو للجمع . ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما فى التلبية أجزأه اعتبارا بالصلاة (فإذا دخل مكة ابتدأ فطاف بالبيت سبعة أشواط يرمل فى الثلاث الأول منها ، ويسعى بعدها بين الصفا والمروة ، وهذه أفعال العمرة ، ثم يبدأ بأفعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة أشواط ويسعى بعده كما بينا فى المفرد) ويقدّم أفعال العمرة لقوله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ والقران فى معنى المتعة . ولا

قوله تعالى ـ وأتموا الحج والعمرة لله ـ على ما روينا من قول ابن مسعود رضى الله عنه : إتمامها أن تحرم بهما من دويرة أهلك ، وعلى ماقدمناه من الخلافية نفس ذكر التمتع ذكر القران لأنه نوع منه فذكره ذكر كل من أنواعه ضمنا . وقوله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ على هذا معناه من ترفق بالعمرة فى وقت الحج ترفقا غايته الحج ، وسماه تمتعا لما قلنا إنها كانت ممنوعة عند الجاهلية فى أشهر الحج تعظيما للحج بأن لايشرك معه فى وقته شيء ، فلما أباحها العزيز جل جلاله فيه كان توسعة وتيسيرا لما فيه من إسقاط موئنة سفر آخر أو صبر إلى أن ينقضى وقت الحج فكان الآتى به متمتعا بنعمة الترفق بهما فى وقت أحدهما (قوله وعنده طوافا واحدا الخ) فلما كان فى الجمع بينهما نقصان أفعال بالنسبة إلى إفراد كل منهما كان إفراد كل منهما أولى من الجمع (قوله عقيب الصلاة) أى سنة الإحرام على ماقدمناه (قوله والقران فى معنى التمتع) وعلى ماقلناه فى قوله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ

أتى بالمأمور به مع زيادة ، أجيب بأنه مأمور بصرف النفقة إلى عبادة تقع للآمر على الخلوص وهى إفراد الحج له وقد صرفها إلى عبادة تقع للآمر وعبادة تقع لنفسه فكان مخالفا . ولقائل أن يقول هل دخل فى المأمور به نقص بالقران أو لا ؟ فإن كان الأول فليس القران أفضل ، وإن كان الثانى فلا يكون مخالفا . ويمكن أن يجاب عنه بأنه دخل نقص ، والقران الأفضل الذى كان العبادتان فيه لشخص واحد لأن فيه الجمع بين النسكين حقيقة . وقوله (وقيل الاختلاف بيننا) يعنى أن النزاع لفظى . قال (وصفة القران أن يهل بالعمرة والحج معا من الميقات) كلامه واضح . وقوله (وكذا إذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط) يعنى يكون قارنا فى هذه الصورة أيضا لوجود الجمع بين الحج والعمرة ، وصورته أن يحرم بعمرة فيطوف لها أقل من أربعة أشواط ثم أحرم بحجة ، ولو طاف لها أربعة لايصير قارنا بالإجماع . وقوله (وإن أخر ذلك) أى ذكر العمرة (فى الدعاء والتلبية) بأن يقول : اللهم إنى أريد الحج والعمرة ولبيك بحجة وعمرة (لابأس بذلك لأن الواو للجمع) ولكن تقديم ذكرها فيهما جميعا أولى لأن الله تعالى قدّم ذكرها فى قوله ـ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ وكلمة إلى للغاية (ولأنه يبدأ بأفعال العمرة فكذا يبدأ بذكرها) وقوله (اعتبارا بالصلاة) يعنى أن الذكر باللسان لم يكن شرطا فيها وإنما الشرط أن يعلم بقلبه أىّ صلاة هى فكذلك هذا . وقوله (فإذا دخل) يعنى القارن بيان لكيفية العمل. وقوله(والقران فى معنى المتعة)

(قوله وإن كان الثانى لايكون مخالفا) أقول : لانسلم ذلك فإنه مأمور بصرف النفقة إلى عبادة تقع للآمر خاصة ولم يفعل المأمور فصار مخالفا تأمل (قوله يعنى أن النزاع لفظى) أقول : مبنى على نزاع معنوى (قوله لأن الله تعالى قدم ذكرها) أقول : ولكن قدم ذكر الحج فى القران وهو قوله تعالى ـ وأتموا الحج والعمرة ـ

يحلق بين العمرة والحج لأن ذلك جناية على إحرام الحج . وإنما يحلق فى يوم النحر كما يحلق المفرد . ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد ثم هذا مذهبنا . وقال الشافعى رحمه الله : يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة » ولأن مبنى القران على التداخل حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذلك فى الأركان .

يفيد تقديم العمرة فى القران بنظم الآية لا بالإلحاق (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة ») تقدم غير مرة ، وتقدم من حديث ابن عمر الثابت فى الصحيحين « أنه قرن فطاف طوافا واحدا لهما ثم قال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم » . أجاب المصنف بقوله : ولنا أنه لما طاف صبى بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رضى الله عنه : هديت لسنة نبيك . ثم حمل الدخول على الدخول فى الوقت . وذلك أن ظاهره غير مراد اتفاقا . وإلا كان دخولها فى الحج غير متوقف على نية القران بل كل من حج يكون قد حكم بأن حجه تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقا . بقى أن يراد الدخول وقتا أو تداخل الأفعال بشرط نية القران والدخول وقتا ثابت اتفاقا وهو محتمله وهو متروك الظاهر فوجب الحمل عليه . بخلاف المحتمل الآخر لأنه مختلف فيه ومخالف للمعهود المستقر شرعا فى الجمع بين عبادتين وهو كونه بفعل أفعال كل منهما . ألا ترى أن شفعى التطوع لا يتداخلان إذا أحرم لهما بتحريمة واحدة ؟ وأنت خبير بأن هذا الجواب متوقف على صحة حديث صبى ابن معبد على النص الذى ذكره المصنف . والذى قدمناه من تصحيحه فى أدلة القران إنما نصه عن الصبى قال : أهللت بهما معا . فقال عمر رضى الله عنه : هديت لسنة نبيك . وفى رواية أبى داود والنسائى عن الصبى بن معبد قال : كنت رجلا أعرابيا نصرانيا فأسلمت . فأتيت رجلا من عشيرتى يقال له هذيم بن ثرملة فقلت : ياهناه إنى حريص على الجهاد وإنى وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على فكيف لى بأن أجمع بينهما ؟ فقال لى : اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدى . فأهللت فلما أتيت العذيب لقينى سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وأنا أهل

يعنى أن النص ورد بتقديم أفعال العمرة على أفعال الحج فى التمتع والقران فى معناه لأن فى كل منهما جمعا بين النسكين فى سفر فيكون واردا فيه أيضا دلالة . وقوله (عندنا) احتراز عن مذهب الشافعى فإنه يتحلل عنده بالذبح . وقيل ليس هذا بمشهور عن الشافعى وإنما المشهور عنه أنه يتحلل برمى جمرة العقبة . وقوله (ثم هذا مذهبنا) أى إتيان القارن بأفعال العمرة وأفعال الحج جميعا هو مذهبنا (وقال الشافعى : يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة ») فيكتفى بأفعال الحج عن أفعال العمرة وإلا لا تكون العمرة داخلة (ولأن مبنى القران على التداخل حتى اكتفى بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد) وهذا بناء على أن الإحرام عنده من أركان الحج والركنان من عبادتين لا يتصور تأديهما فى وقت

(قال المصنف : لأن ذلك جناية على إحرام الحج) أقول : وهذا يوهم أنه لا يكون جناية على إحرام العمرة ، وليس كذلك لأنه لا يتحلل إلا بالحلق بعد الذبح ، كالمتمتع الذى يسوق الهدى ولهذا يجب عليه دمان . ذكره محمد فى المنتقى . وتمام التفصيل فى شرح الكنز للعلامة الزيلعى .

ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رضي الله تعالى عنه : هديت لسنة نبيك ، ولأن القران ضم عبادة إلى عبادة وذلك إنما يتحقق بأداء عمل كل واحد على الكمال ، ولأنه لاتداخل في العبادات .

بهما معا . فقال أحدهما للآخر : ما هذا بأفقه من بعيره . قال : فكأنما ألقي علي جبل حتى أتيت عمر بن الخطاب فقلت : يا أمير المؤمنين إني كنت رجلا أعرابيا نصرانيا وإني أسلمت وإني حريص على الجهاد . وإني وجدت الحج والعمرة مكتوبتين علي . فأتيت رجلا من قومي فقال لي اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدى . وإني أهللت بهما جميعا . فقال عمر رضي الله عنه : هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم اهـ . وليس فيه أنه قال له ذلك عقيب طوافه وسعيه مرتين ؛ لاجرم أن صاحب المذهب رواه على النص الذي هو حجة . وإنما قصره المصنف . وذلك أن أبا حنيفة رضي الله عنه روى عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن الصبي بن معبد قال : أقبلت من الجزيرة حاجا قارنا فمررت بسلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وهما منيخان بالعذيب . فسمعاني أقول : لبيك بحجة وعمرة معا . فقال أحدهما : هذا أضل من بعيره . وقال الآخر : هذا أضل من كذا وكذا . فمضيت حتى إذا قضيت نسكي مررت بأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه . فساقه إلى أن قال فيه : قال يعني عمر له : فصنعت ماذا ؟ قال : مضيت فطفت طوافا لعمرتي وسعيت سعيا لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجتي . ثم بقيت حراما ما أقمنا أصنع كما يصنع الحاج حتى قضيت آخر نسكي . قال : هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم . وأعاده ، وفيه : كنت حديث عهد بنصرانية فأسلمت فقدمت الكوفة أريد الحج ، فوجدت سلمان بن ربيعة وزيد ابن صوحان يريدان الحج ، وذلك في زمان عمر بن الخطاب . فأهل سلمان وزيد بالحج وحده وأهل الصبي بالحج والعمرة فقالا : ويحك تمتع وقد نهى عمر عن المتعة . والله لأنت أضل من بعيرك فساقه . وفيه ماقدمنا من أن التمتع في عرف الصدر الأول وتابعيهم يعم القران والتمتع بالعرف الواقع الآن . وأيضا المعارضة بين أقوال الصحابة ورواياتهم عنه عليه الصلاة والسلام الاكتفاء بطواف واحد وسعي واحد ثابتة . فتقدم عن ابن عمر رضي الله عنه فعلا ورواية الاكتفاء بواحد وكذا من غيره . وصح عن غير واحد عدمه . فمن ذلك عن علي رضي الله عنه : أخرج النسائي في سننه الكبرى عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاري عن إبراهيم بن محمد بن الحنفية قال : «طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة . فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين . وحدثني أن عليا رضي الله عنه فعل ذلك . وحدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك» . وحماد هذا إن ضعفه الأزدي فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل حديثه عن الحسن . وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة رضي الله عنه ، حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن علي رضي الله عنه قال : إذا أهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة . قال منصور : فلقيت مجاهدا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن ، فحدثته بهذا الحديث فقال : لو كنت سمعته لم أفت إلا بطوافين . وأما بعده فلا أفتي .

واحد في حالة واحدة . وحيث جاء الشرع بالقران دل على التداخل . فكما وجد التداخل في الإحرام يجب أن يكون في الطواف والسعي أيضا موجودا دفعا للتحكم . وعلى هذا التقرير يكون معنى قوله فكذلك في الأركان : أي في بقية الأركان . وقوله (ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد) ظاهر . وقوله (ولأنه لاتداخل في العبادات) منقوض بسجدة التلاوة فإنها عبادة وفيها التداخل . وأجيب بأن المراد العبادة المقصودة والسجدة ليست كذلك ، وبأن التداخل فيها لدفع الحرج على خلاف القياس فلا يقاس عليها ولا يلحق بها الحج . لأنه ليس في معناها

والسفر للتوسل ، والتلبية للتحريم ، والحلق للتحلل ، فليست هذه الأشياء بمقاصد ، بخلاف الأركان ، ألا ترى أن شفعي التطوع لايتداخلان وبتحريمة واحدة يؤديان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة فى وقت الحج . قال (فإن طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين يجزيه) لأنه أتى بما هو المستحق عليه وقد أساء بتأخير سعى العمرة

إلا بهما . ولا شبهة فى هذا السند مع أنه روى عن علىّ رضى الله عنه بطرق كثيرة مضعفة ترتقى إلى الحسن . غير أنا تركناها واقتصرنا على ماهو الحجة بنفسه بلا ضم . ورواه الشافعى رحمه الله بسند فيه مجهول وقال : معناه أنه يطوف بالبيت حين يقدم وبالصفا وبالمروة ثم يطوف بالبيت للزيارة اهـ . وهو صريح فى مخالفة النص عن علىّ رضى الله عنه . وقول ابن المنذر : لو كان ثابتا عن علىّ رضى الله عنه كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى «من أحرم بالحج والعمرة أجزأه عنهما طواف واحد وسعى واحد» مدفوع بأن عليا رضى الله عنه رفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أسمعناك فوقعت المعارضة ، فكانت هذه الرواية أقيس بأصول الشرع فرجحت وثبت عن عمران بن الحصين أيضا رفعه . وهو ما أخرج الدارقطنى عن محمد بن يحيى الأزدى : حدثنا عبد الله ابن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين « أن النبى صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين » ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطنى ثقة ، وذكره ابن حبان فى كتاب الثقات ، غير أن الدارقطنى نسب إليه فى خصوص هذا الحديث الوهم فقال : يقال إن يحيى حدّث به من حفظه فوهم . والصواب بهذا الإسناد أنه صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة ، وليس فيه ذكر الطواف ولا السعى . ويقال : إنه رجع عن ذكر الطواف والسعى وحدّث به على الصواب ، ثم أسند عنه به أنه عليه الصلاة والسلام قرن ، قال : وقد خالفه غيره فلم يذكروا فيه الطواف ، ثم أسند إلى عبد الله بن داود وبذلك الإسناد أيضا أنه قرن اهـ . وحاصل ما ذكر أنه ثقة ثبت عنه أنه ذكر زيادة على غيره ، والزيادة من الثقة مقبولة . وما أسند إليه غاية ما فيه أنه اقتصر مرة على بعض الحديث وهذا لايستلزم رجوعه واعترافه بالخطإ ، فكثيرا يقع مثل هذا . وثبت عن ابن مسعود رضى الله عنه مثل ذلك أيضا . قال ابن أبى شيبة : حدثنا هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليا وابن مسعود رضى الله عنهما قالا فى القران : يطوف طوافين ويسعى سعيين . فهؤلاء أكابر الصحابة عمر وعلىّ وابن مسعود وعمران بن الحصين رضى الله عنهم . فإن عارض ماذهبوا إليه رواية ومذهبا رواية غيرهم ومذهبه كان قولهم وروايتهم مقدمة مع مايساعد قولهم وروايتهم مما استقر فى الشرع من ضم عبادة إلى أخرى أنه بفعل أركان كل منهما . والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فإن طاف طوافين وسعى سعيين) أى والى بين الأسبوعين

فى وجود الحرج . وقوله (والسفر للتوسل) جواب عن قوله حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة الخ . لايقال : قوله والسفر للتوسل والتلبية للتحرم والحلق للتحلل وقع تكرارا فى دليل الخصم وفى الجواب عنه لتقدم ذكره فى أول الباب مرة لأنه ذكر هناك باعتبار كون الإفراد أفضل . وههنا باعتبار إفراد الطواف والسعى فيحتاج إلى الجواب عنه بالاعتبارين . ومثله من التكرار ليس بمنكر . وقوله (ومعنى ما رواه) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة فى الحج » (دخل وقت العمرة) لما ذكرنا أنهم كانوا يجعلون أشهر الحج قبل الإسلام للحج فأدخل الله وقت العمرة فى وقت الحج إسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء توسعة . وقوله (وإن طاف طوافين) ظاهر .

(قوله لأنه ذكر هناك الخ) أقول : جواب لقوله لايقال قوله والسفر الخ (قال المصنف : ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة) .

وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء . أما عندهما فظاهر لأن التقديم والتأخير فى المناسك لايوجب الدم عندهما، وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه أولى. والسعى بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف. قال (وإذا رمى الجمرة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة فهذا دم القران) لأنه فى معنى المتعة والهدى منصوص عليه فيها ؛ والهدى من الإبل والبقر والغنم على مانذكره فى بابه إن شاء الله تعالى . وأراد بالبدنة ههنا البعير وإن كان اسم البدنة يقع عليه وعلى البقرة على ماذكرنا ، وكما يجوز سبع البعير يجوز سبع البقرة (فإذا لم يكن له مايذبح صام ثلاثة أيام فى الحج آخرها يوم عرفة ؛

للحج والعمرة وبين سعيين لهما (قوله لأنه فى معنى المتعة والهدى منصوص عليه فيها) فيلحق بها فيه دلالة لأن وجوبه فى المتعة لشكر نعمة إطلاق الترفق بهما فى وقت الحج بشرطه على ماتذكر ، وعلى ما هو الحق مما قررناه إيجاب الهدى بالنص فى المتعة إيجاب فى القران وغيره ، وهو المسمى بالمتعة عرفا ، ويجب الدم بعد الرمى قبل الحلق ، فإن حلق قبله لزمه دم عند أبى حنيفة رحمه الله (قوله فإن لم يكن له مايذبح صام ثلاثة أيام الخ) شرط إجزائها وجود الإحرام بالعمرة فى أشهر الحج وإن كان فى شوّال ، وكلما أخرها إلى آخر وقتها فهو أفضل لرجاء أن يدرك الهدى ، ولذا كان الأفضل أن يجعلها السابع من ذى الحجة ويوم الترّوية ويوم عرفة . وأما صوم السبعة فلا يجوز تقديمه على الرجوع عن منى بعد إتمام أعمال الواجبات لأنه معلق بالرجوع . قال تعالى ـ وسبعة إذا رجعتم ـ والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده ، فتقديمه عليه تقديم على وقته ، بخلاف صوم الثلاثة فإنه تعالى أمر به فى الحج ، قال تعالى ـ فصيام ثلاثة أيام فى الحج ـ والمراد وقته لاستحالة كون أعماله ظرفا له ؛ فإذا صام بعد الإحرام بالعمرة

وقوله (والسعى بتأخيره) يعنى أن تأخير سعى العمرة (بالاشتغال بعمل آخر) كالأكل والنوم، وإن كان يوما (لايوجب الدم فكذا بالاشتغال بطواف التحية) قال (وإذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة فهذا دم القران لأنه فى معنى المتعة لما تقدم والهدى منصوص عليه فيها) بقوله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ـ ولهذا عين الذبح ههنا . وقال فى المفرد : ثم يذبح إن أحبّ (والهدى من الإبل والبقر والغنم على مايذكر فى بابه) وأراد بالبدنة ههنا البعير ؛ وكأنه جواب عما يقال : أنتم تقولون البدنة تطلق على البعير والبقرة فكيف قال ههنا بدنة أو بقرة ؟ وتقريره: نحن لاننكر جواز إطلاق البدنة على كل واحد من معنييه مفردا وههنا كذلك . فإن قيل : سلمنا ذلك لكن المنصوص عليه هدى وهو اسم لما يهدى : أى ينقل إلى الحرم وسبع البدنة ليس كذلك ، ولهذا لو قال : إن فعلت كذا فعلىّ هدى ففعل كان عليه ما استيسر من الهدى وهو شاة . فالجواب أن القياس ماذكرتم، ولكن ثبت جواز سبع البدنة أو البقرة بحديث جابر رضى الله عنه قال : « اشتركنا حين كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى البقرة سبعة ، وفى البدنة سبعة ، وفى الشاة واحد » وأما فى النذر إذا نوى سبع بدنة فلا رواية فيه ؛ وعلى تقدير التسليم فالفرق أن النذر ينصرف إلى المتعارف كاليمين وبعض الهدى ليس بهدى عرفا (فإذا لم يجد مايذبح صام ثلاثة أيام فى الحج) أى فى وقته بعد أن أحرم بالعمرة . والأفضل أن يصوم قبل يوم

أقول : لاحاجة إلى تقدير الوقت هنا (قال المصنف : وتقديم طواف التحية عليه) أقول : قال الإتقانى : ينبغى أن يكون المراد به طواف الزيارة، والتفصيل فى شرحه فراجعه متأملا (قوله على كل واحد من معنييه) أقول : كلمة كل ليست فى موضعها، ثم الظاهر أن البدنة مشتركة بينهما اشتراكا معنويا فلا يكون واحد منهما معنى له (قوله ولكن ثبت جواز سبع البدنة أو البقرة بحديث جابر الخ) أقول: فتكون السنة المشهورة

وسبعة أيام إذا رجع إلى أهله) لقوله تعالى ـ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ـ فالنص وإن ورد فى التمتع فالقران مثله لأنه مرتفق بأداء النسكين . والمراد بالحج والله أعلم وقته لأن نفسه لايصلح ظرفا ، إلا أن الأفضل أن يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لأن الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيره إلى آخر وقته رجاء أن يقدر على الأصل (وإن صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز) ومعناه بعد مضى أيام التشريق لأن الصوم فيها منهى عنه. وقال الشافعى رحمه الله تعالى: لا يجوز لأنه معلق بالرجوع ، إلا أن ينوى المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع . ولنا أن معناه رجعتم عن الحج : أى فرغتم ، إذ الفراغ سبب الرجوع إلى أهله فكان الأداء بعد السبب فيجوز (فإن فاته الصوم حتى أتى يوم النحر لم يجزه إلا الدم) وقال الشافعى رحمه الله :

فى أشهر الحج فقد صام فى وقته فيجوز ، فإن قدر على الهدى فى خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدى وسقط الصوم لأنه خلف ، وإذا قدر على الأصل قبل تأدى الحكم بالخلف بطل الخلف ، وإن قدر عليه بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة فى أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدى لأن التحلل قد حصل بالحلق ، فوجود الأصل بعده لاينقض الخلف كرؤية المتيمم الماء بعد الصلاة بالتيمم ، وكذا لولم يجد حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى لأن الذبح مؤقت بأيام النحر ، فإذا مضت فقد حصل المقصود وهو إباحة التحلل بلا هدى وكأنه تحلل ثم وجده ، ولو صام فى وقته مع وجود الهدى ينظر ، فإن بقى الهدى إلى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الأصل ، وإن هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الأصل فكان المعتبر وقت التحلل (قوله إذ الفراغ سبب الرجوع) هذا تعيين للعلاقة فى إطلاق الرجوع على الفراغ فى الآية فذكر المسبب وأريد السبب ، وبه صرح فى الكافى ، لكن الشأن فى دليل إرادة المجاز . ويمكن أن يكون الإجماع على أنه لو رجع إلى مكة غير قاصد للإقامة بها حتى تحقق رجوعه إلى غير أهله ووطنه ثم بدا له أن يتخذها وطنا كان له أن يصوم بها مع أنه لم يتحقق منه الرجوع إلى وطنه بل إلى غيره ، وإنما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صيرورتها وطنا رجوع ليكون رجوعا إلى وطنه . وعلى أنه لو لم يتخذ وطنا أصلا ولم يكن له وطن بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ، ولا يتحقق فى حقه سوى الرجوع عن الأعمال . فعلم أن المراد به الرجوع عنها . وقول المصنف فيكون أداء بعد السبب فيجوز على هذا معناه بعد سبب الرجوع . وفيه نظر . فإن ترتب الجواز إنما هو على وجود سبب الحكم

التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة كما ذكر فى الكتاب (وسبعة إذا رجع إلى أهله لقوله تعالى ـ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة . وهذا النص وإن ورد فى التمتع لكن القران فى معناه) كما مر غير مرة ، والمراد بالرجوع إلى الأهل الفراغ من الحج من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وإرادة السبب وهو الفراغ (فكان الأداء بعد السبب فيجوز) ولقائل أن يقول : ذكر المسبب وإرادة السبب لايصح فى المجاز كما عرف فى الأصول . والجواب أنه إذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز . فإن قيل : لامجاز إلا بقرينة فما هى ؟ قلت : إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل ، وقوله ثلاثة أيام فى الحج فكأنه قال : وسبعة

ناسخة الكتاب (قوله قلت إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل) أقول : فى صحة كون ما ذكره قرينة صارفة بحث (قال المصنف : رجاء أن يقدر على الأصل) أقول : قوله رجاء بالنصب على أنه مفعول له (قال المصنف : لأنه معلق بالرجوع) أقول : ولك أن تقول برجوع المتمتع أو برجوع الناس الأول ممنوع ، يظهر ذلك من التأمل فى النظم . والثانى مسلم ، و لايفيد إذ المعنى وعليه صيام سبعة أيام وقت رجوعكم

يصوم بعد هذه الأيام لأنه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان . وقال مالك رحمه الله : يصوم فيها لقوله تعالى ـ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج ـ وهذا وقته . ولنا النهى المشهور عن الصوم فى هذه الأيام فيتقيد به النص أو يدخله النقص فلا يتأدى به ما وجب كاملا ، ولا يؤدى بعدها لأن الصوم بدل والأبدال لاتنصب إلا شرعا ، والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الأصل .

لاسبب شىء آخر ، والحكم هنا وجوب الصوم وجوازه عن الواجب ، وسبب الأول وهو وجوب الصوم إنما هو التمتع ، قال الله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى . فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ـ أى كاملة فى كونها قائمة مقام الهدى عند العجز عنه . والثانى مسبب عن نفس الأداء فى وقته بشرطه وهو العجز عن الهدى ، لما عرف من أن المأمور إذا أتى به كذلك يثبت له صفة الجواز وانتفاء الكراهة بنفس الإتيان به فلم يكن حاجة إلى ذكره . بل إذا أتى به بعد الفراغ قبل الرجوع فقد أتى به فى وقته بالنص فيجوز (قوله فيتقيد به) أى بالنهى المشهور عن صوم هذه الأيام (النص) وهو قوله تعالى ـ فصيام ثلاثة أيام فى الحج : لأن المشهور يتقيد إطلاق الكتاب به فيتقيد وقت الحج المطلق بما لم ينه عنه (قوله أو يدخله النقص)

إذا رجعتم عما كنتم مقبلين عليه فيه . قيل وفائدة الفذلكة نفى الإباحة التى تتوهم من كلمة الواو فى قوله ـ وسبعة إذا رجعتم ـ كما فى قولك : جالس الحسن وابن سيرين . وقيل : معناه كاملة فى وقوعها بدلا من الهدى . وكلامه واضح . قوله (وقال مالك يصوم فيها) يعنى فى أيام التشريق دون يوم النحر لأن الصوم فيه لايجوز بالاتفاق . وقوله (ولنا النهى المشهور) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « ألا لاتصوموا فى هذه الأيام » وقد تقدم . وفى التعرض بلفظ المشهور إشارة إلى الجواب عما يقال : النص يدل على مشروعية الصوم فى هذه الأيام بقوله ـ فى الحج ـ فلا يجوز تقييده بغير أيام التشريق بالخبر لأنه نسخ للكتاب . وتقرير الجواب أن الخبر مشهور فيجوز التقييد به . وقوله (أو يدخله النقص) يعنى لولم يقيد به فلا أقل من أن يورث نقصا ، وما وجب كاملا لايتأدى ناقصا فلا يتأدى فيها (ولا يؤدى بعدها) أى بعد أيام التشريق (لأن الصوم بدل والأبدال لاتنصب إلا شرعا) لأن القياس لامدخل له فى معرفة المماثلة بين إراقة الدم والصوم (والنص خصه) بدلا (بوقت الحج) فلا يجوز بعده ، وفيه بحث من أوجه : أحدها أن البدل إنما يجب إذا كان الأصل متصورا وههنا ليس كذلك ، لأنه إن قدر على الهدى لايجوز ذبحه قبل يوم النحر فكان كمسألة الغموس . والثانى أن البدل إنما يصار إليه عند العجز عن المبدل ، والعجز عنه إنما يتحقق إذا مضى يوم النحر ولم يقدر عليه فكيف يجوز البدل عنه قبله . والثالث أن الدم واجب عليه عندنا إذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر ، وهو غير معقول لأنه فات بنفسه وببدله فكيف يجب بعد ذلك ؟ والجواب أن الصوم بدل عن الهدى إذا لم يجده بعد ما أحرم بالعمرة بالنص ، وأصل من حيث أنه موقت بوقت معين ، ولو كان بدلا من كل وجه كان كالمبدل فى الإطلاق بعد أيام النحر لأن حكم البدل حكم

فإن إذا للتوقيت ووقت الفراغ عن أعمال الحج وقت الرجوع للناس (قوله يعنى لولم يقيد به الخ) أقول : نص الكتاب فلا أقل من أن يورث النقص فى صوم هذه الأيام (قوله وفيه بحث من أوجه : أحدها أن البدل إنما يجب إذا كان الأصل متصورا وههنا ليس كذلك الخ) أقول : الأصل هو الذبح يوم النحر والبدل بدل عنه ، ولا شك فى كونه متصورا ومن أين ثبت وجوب كونه متصورا فى أوقات البدل (قوله فكيف يجوز البدل عنه قبله) أقول : جاز بالنص ، فإن قلت : لايصدق عليه حد البدل ، قلت : بل يحكم بتحقق العجز يوم النحر بحكم الاستصحاب

وعن عمر أنه أمر فى مثله بذبح الشاة . فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان : دم التمتع . ودم التحلل قبل الهدى (فإن لم يدخل القارن مكة وتوجه إلى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف) لأنه تعذر عليه آداؤها لأنه يصير بانيا أفعال العمرة على أفعال الحج ، وذلك خلاف المشروع . ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من

أى يدخل الصوم النقص للنهى عنه فلا يتأدى به الكامل الذى هو مطلوب المطلق . وهذا يرجع إلى الأول لأن دخول النقص إنما يعرف بالنهى فهو المقيد . وغاية ما هناك أن يكون تقييد النهى بعلة دخول النقص للنهى عنه . فعلى هذا فالأولى إبدال « أو » بإذ فيقال فيتقيد به النص إذ يدخله النقص. هذا وأما ما فى البخارى عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالا : لم يرخص فى أيام التشريق أن يصمن إلا لمن لم يجد الهدى. قيل : وهذا شبيه بالمسند . قال الشافعى : وبلغنى أن ابن شهاب يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلا . وأخرج البخارى أيضا من كلام ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال : الصوم لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة ، فإن لم يجد هديا ولم يصم صام أيام التشريق . فعلى أصلنا لو صح رفعه لم يعارض النهى العام لو وازنه فكيف وذلك أشهر ؟ وعلى أصلهم لايخص مالم يجزم برفعه وصحته ، والمرسل عندهم من قبيل الضعيف لو تحقق : فكيف وإنما ذكره الشافعى بلاغا وغيره موقوفا . ولو تم على أصلهم لم يلزمنا اعتباره (قوله فقد صار رافضا لعمرته) أطلق فيه ، وفى كافى الحاكم قال محمد : لايصير رافضا لعمرته حتى يقف بعرفة بعد الزوال اهـ . وهو حق لأن ماقبله ليس وقتا للوقوف فحلوله بها كحلوله بغيرها (قوله هو الصحيح) احتراز عن رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله أنه يرفضها بمجرد التوجه لأنه من خصائص الحج فيرتفض به كما ترتفض الجمعة بعد الظهر بالتوجه إليها عنده . والصحيح

الأصل فى الإطلاق كالتيمم مع الوضوء ؛ فبالنظر إلى أصالته جاز بغير تصور الأصل وقبل تحقق تمام العجز عنه . وبالنظر إلى البدلية يلزم الهدى إذا قدر عليه قبل التحلل فى يوم النحر للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف . وأما وجوب الدم بعد مضى أيام النحر إذا لم يصم الثلاثة فبناء على الأصل . قيل لأن الدم هو الأصل . وليس مقيدا بأيام النحر لقوله تعالى ــ فما استيسر من الهدى ــ غير مقيد بوقت فيجوز ذبحه فى يوم النحر وفيما بعده . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن ذبح هدى المتعة موقت بأيام النحر وهو على خلاف مقتضى هذا النص . ولو لم يكن مقيدا لجاز قبل يوم النحر وليس كذلك . والثانى أن الدم واجب إذا فاته صوم الثلاثة عن وقته فكيف عبر المصنف عنه بقوله وجواز الدم ؟ والجواب عن الأول أن هدى المتعة والقران يختص ذبحه بيوم النحر بدليل يقتضيه على ما سيأتى فى بابه إن شاء الله تعالى فلا يجوز قبله . والمراد بالأصل المذكور فى الكتاب ماهو المعهود أن الشىء إذا وجب فى وقت معين ولم يقدر عليه المكلف به لم يسقط عن ذمته ، ويجوز أن يأتى به بعد ذلك فى أى وقت كان ، وههنا وجب ولم يقدر عليه فيأتى به فى أى وقت قدر عليه . وعن الثانى أنه عبر عنه بالجواز نظرا إلى الصوم فإنه لايجوز فى يوم النحر وهذا جائز فيه وفى غيره فعبر عنه بالجواز . هذا الذى سنح لى فى هذا الموضع ، والله أعلم بالصواب . وقوله (وعن عمر) اعتضاد لإيجاب الدم بعد فوات الصوم وهو ظاهر . وقوله (وذلك خلاف المشروع) يعنى أن المشروع أن يكون الوقوف مرتبا على أفعال العمرة . وقوله (هو الصحيح)

(قوله والجواب عن الأول الخ) أقول : فيه أنه لايكون جوابا عن البحث المورد على ذلك القائل (قوله فإنه لايجوز فى يوم النحر) أقول : الأولى أن يقول بعد يوم النحر أو بعد أيام التشريق إذ الكلام فى عدم جوازه عندنا فيه . وقوله وجواز الدم لدفع سؤال مقدر : يعنى فكيف

مذهب أبي حنيفة رحمه الله أيضا . والفرق له بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة إذا توجه إليها أن الأمر هنالك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر . والتوجه فى القران والتمتع منهىّ عنه قبل أداء العمرة فافترقا . قال (وسقط عنه دم القران) لأنه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق بأداء النسكين (وعليه دم لرفض العمرة) بعد الشروع فيها (وعليه قضاؤها) لصحة الشروع فيها فأشبه المحصر . والله أعلم .

ظاهر الرواية . والفرق أن إقامة ماهو من خصوصيات الشيء مقامه إنما هو عند كون ذلك الشيء مطلوبا مأمورا به . وهنا القارن مأمور بضد الوقوف بعرفة قبل أفعال العمرة . فهو مأمور بالرجوع ليرتب الأفعال على الوجه المشروع فلا يقام التوجه مقام نفس الوقوف لأنه على ذلك التقدير احتياطا لإثبات المنهى عنه . بخلاف الجمعة على ماهو ظاهر من الكتاب . وكذا إذا وقف بعد أن طاف ثلاثة أشواط فإنه يرفض العمرة . ولوكان طاف أربعة أشواط لم يصر رافضا للعمرة بالوقوف وأتمها يوم النحر وهو قارن . وإن لم يطف لعمرته حين قدم مكة بل طاف وسعى ينوى عن حجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضا لعمرته . وكان طوافه وسعيه لها وهو رجل لم يطف للحج فيرمل فى طواف الزيارة ويسعى بعده . وهذا بناء على ماتقدم من أن المأتى به إذا كان من جنس ماهو متلبس به فى وقت يصلح له ينصرف إلى ماهو متلبس به . وعن هذا قولنا : لوطاف وسعى للحج ثم طاف وسعى لعمرة لاشيء عليه . وكان الأول عن العمرة والثانى عن الحج . وهذا كمن سجد فى الصلاة بعد الركوع ينوى سجدة تلاوة عليه انصرف إلى سجدة الصلاة . والله سبحانه أعلم .

احتراز عن رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه يصير رافضا للعمرة بالتوجه إلى عرفات قياسا على التوجه إلى الجمعة . ووجه الصحيح ما ذكره فى الكتاب من الفرق بينهما وهو بين . ووجه كونه منهيا عنه أن الله تعالى أمر بابتداء أفعال العمرة بقوله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ والأمر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولاكراهة إلا بالنهى . وقال الشافعى رحمه الله : لايكون رافضا لعمرته بناء على أن طواف العمرة يدخل فى طواف الحج عنده فلا يلزم عليه طواف مقصود للعمرة ، والفائدة تظهر فى وجوب الدم . فعندنا يسقط عنه دم القران الذى هو نسك ، ويلزم عليه دم لرفض العمرة لأن رفع الإحرام قبل أداء الأفعال يوجب ذلك كما فى الإحصار ، وعنده لايجب عليه دم ويقضيها لصحة الشروع فيها ، والله أعلم .

تم الجزء الثانى من كتاب شرح فتح القدير ،
ويليه الجزء الثالث . وأوله : باب التمتع

جاز بعد الدم وهو أيضا بدل عن الصوم والأبدال لاتنصب إلا شرعا ؟ فأجاب بأن جوازه لكونه أصلا لاالبدلية (قوله ويقضيها لصحة الشروع فيها) أقول : قوله ويقضيها عطف على قوله ويلزم عليه دم .

فهـــرس

الجزء الثانى

من شرح فتح القدير : للإمام ابن الهمام الحنفى

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر
محمد محمود الحلبي وشركاه - خلفاء


Bibliotheca Alexandrina
05972216